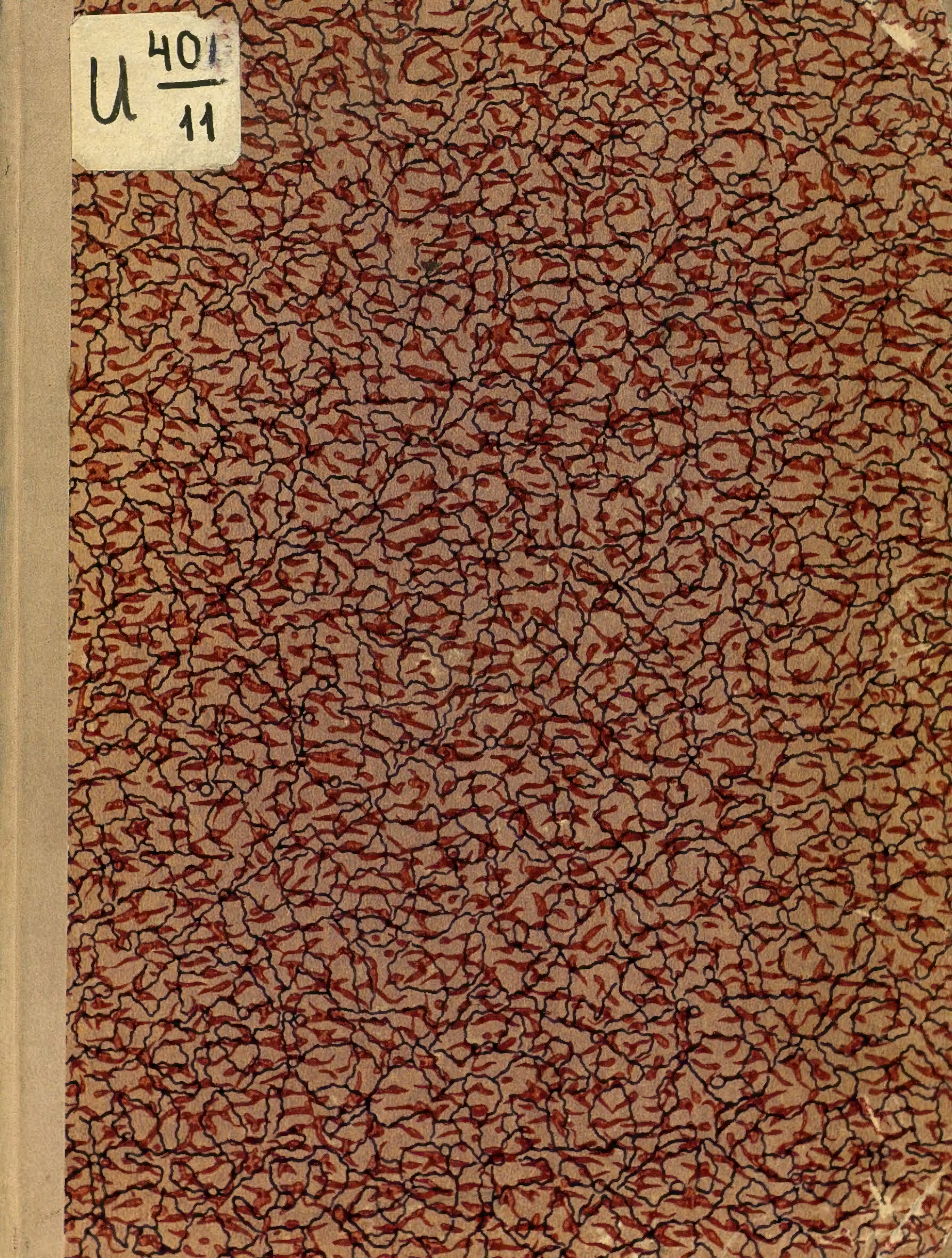

И 401/11

Троцкій

Исторія философіи.

Средній періодъ исторіи философіи
по
лекціямъ О. П. М. М. Троицкаго, читаннымъ
въ 18$^{80}_{81}$ академическомъ году.

М. Ф.

Программа

лекцій по исторіи философіи, читанныхъ О. П. М. М. Троицкимъ въ 188[illegible] год.

Іудейско-александрійская философія и неоплатонизмъ.

1. Отличительный характеръ средняго періода исторіи философіи. Практическое и скептическое направленіе. Критика философскихъ методовъ (Агриппа, Секстъ Эмпирикъ). Значеніе философіи средняго періода и ея частныхъ направленій. Іудейско-александрійская философія. Ея связь съ греческой и библейскимъ ученіемъ. Филонъ. Свѣдѣнія о его жизни.

2. Взглядъ Филона на книги Ветхаго Завѣта и греческую философію. Отношеніе Библіи къ греческой мифологіи; двоякій смыслъ въ Библіи. Ученіе о Богѣ; отношеніе его къ міру и божественныхъ силахъ. Ученіе о λόγος'ѣ; о матеріи; о душѣ и нравственномъ совершенствѣ.

3. Неоплатонизмъ. Его цѣль. Аммоній Саккосъ. Плотинъ. Его сочиненія. Ученіе о сверхчувственномъ бытіи. Первосущество и его (опредѣленія) отраженія: умъ (система идей) и міровая душа.

4. Ученіе Плотина о матеріальномъ мірѣ. Матерія, какъ особое начало. Происхожденіе конкретныхъ формъ изъ матеріи. Ученіе о звѣздахъ и демонахъ. Ученіе о душѣ низшихъ организмовъ, душѣ человѣка и ея связи съ матеріей. Нравственное ученіе Плотина. Взглядъ его на политеизмъ. Позднѣйшіе неоплатоники (Порфирій, Ямвлихъ, Проклъ и Боэцій).

Философія отцовъ церкви.

5. Общій характеръ христіанской философіи и ея ученіе. Іустинъ Философъ. Взглядъ его на отношеніе греческой философіи къ христіанству. Ученіе о Богѣ Отцѣ, Словѣ и Духѣ. Ученіе о провидѣніи, воскресеніи мертвыхъ и загробной жизни.

6. Татіанъ. Афинагоръ. Ириней. Тертулліанъ. Его ученіе объ отношеніи язычества къ христіанству и разума къ вѣрѣ. Ученіе о душѣ; о лицахъ Св. Троицы; о сотвореніи міра.

7. Климентъ Александрійскій. Его отношеніе къ языческой философіи. Значеніе философіи для христіанскаго ученія (γνῶσις). Опредѣленіе Божества. Ученіе о Словѣ и Духѣ. Нравственное ученіе (анти-аскетическое).

8. Оригенъ. Свѣдѣнія о его жизни и сочиненіяхъ. Задачи христіанской философіи. Ученіе о божествѣ: о самоопредѣленіи Божества, о Сынѣ и его отношеніи къ Отцу и міру; о Духѣ Святомъ. Ученіе о мірѣ вообще; указати

ство безначальности міра; твореніе матеріи; отношеніе Божества къ сотворенному міру. Ученіе о душѣ человѣка и природѣ зла.

9. Ученіе Оригена о свободной волѣ. Загробная жизнь. Ученіе объ откровеніи; троякій смыслъ въ Св. Писаніи. Григорій Нисскій. Методъ его философіи. Христіанское ученіе о Богѣ сравнительно съ языческимъ и іудейскимъ. Ученіе о троичности. Λόγος, какъ существо, и его свойства, ипостась Отца и Св. Духа.

10. Ученіе Григорія Нисскаго о сотвореніи міра и человѣка. Цѣль творенія. Взглядъ на происхожденіе и природу зла. Ученіе о вочеловѣченіи Слова; о природѣ человѣка и безсмертіи души. Бл. Августинъ. Свѣдѣнія о его жизни и сочиненіяхъ. Взглядъ Августина на цѣли философіи и объемъ ея содержанія. Мысли въ области исторіи философіи.

11. Ученіе Августина о знаніи. Возраженія противъ скептиковъ. Значеніе вѣры и ея отношеніе къ знанію. Средства къ убѣжденію въ бытіи Бога. Опредѣленіе Божества. Ученіе о троичности; аналогія ея въ мірѣ. Ученіе о мірѣ: природа вещей; отношеніе конечнаго бытія къ божественному; понятіе о твореніи міра; достоинство созданнаго міра.

12. Ученіе Августина о природѣ человѣка. Человѣкъ какъ микрокосмъ; доказательство духовности человѣка. Ученіе о способностяхъ души; доказательство ея самодѣятельности. Ученіе о злѣ: сущность и причина зла; его следствія. Ученіе о благодати. Три состоянія воли. Значеніе добрыхъ дѣлъ. Предопредѣленіе.

13. Взглядъ Августина на всемірную исторію. De civitate Dei; періоды въ исторіи человѣчества; взглядъ на цивилизацію древняго міра. Нравственное ученіе. Градаціи нравственнаго совершенства. Ученіе о безсмертіи души и спасеніи. Общее заключеніе о философіи Августина. Предшественники схоластики — Синезій, Эней Газскій, Іоаннъ Филопонъ. Авторъ т. н. сочиненій Діонисія Ареопагита; Іоаннъ Дамаскинъ. Марціанъ Капелла. Боэцій. Кассіодоръ. Алкуинъ.

Схоластическая философія

14. Опредѣленія схоластической философіи. Отличіе двухъ ея періодовъ. Іоаннъ Скотъ (Эригена) и его сочиненія. Тождество философіи и богословія. Классификація природы (De divisione naturae). Виды небытія.

15. Ученіе І. Скота о природѣ несотворенной и творящей; отношеніе Божества къ міру; троичность міра. Разумѣніе богословія. Остальные три вида природы. Опредѣленіе реализма и номинализма. Росцелинъ и его ученіе о троичности.

16. Вильгельмъ Шампо. Ученіе объ universalia individualiter и essentialiter. Возраженія Абеляра. Ансельмъ Кентерберійскій. Ученіе объ отношеніи вѣры и

знанію. Доказательство бытія Божія изъ общихъ понятій. Ученіе о троичности. Онтологическое доказательство.

17. Абеляръ. Возраженіе противъ реалистовъ. Ученіе объ универсаліяхъ post rem. Ученіе о лицахъ Божества (противъ Росцелина). Задачи логики. Арабская философія. Переводъ греческихъ философовъ на арабскій языкъ. Аль Фараби. Опредѣленіе логики; понятіе объ универсаліяхъ. Доказательства бытія Божія; опредѣленіе Божества, какъ творческой силы. Связь матеріальнаго начала съ психическимъ.

18. Авиценна. Три вида универсалій. Матерія. Отношеніе Божества. Вѣчность міра. Взглядъ на безсмертіе души. Аль-Газель. Его скептицизмъ въ вопросѣ о знаніи; критика источниковъ реальнаго знанія. Авемпасъ. Абу-Бакръ. Аверроэсъ. Его отношеніе къ Аристотелю. Логика, метафизика и психологія Аверроэса. Взглядъ на отношеніе между религіей и философіей.

19. Отличіе втораго періода схоластической философіи отъ перваго. Альбертъ Великій. Ученіе объ отношеніи вѣры къ знанію, предметы знанія. Логика и метафизика А. В. Ученіе объ универсаліяхъ, постановка этого вопроса. Происхожденіе индивидуальныхъ вещей и матеріи.

20. Ученіе Альберта Великаго о Богѣ. Космологическое доказательство. Предикаты Божества. Ученіе о природѣ души; отличіе отъ Аристотеля; безсмертіе души. Ученіе о свободной волѣ; отношеніе воли къ разуму и аппетитамъ; прирожденность совѣсти. Сущность и классификація добродѣтели.

21. Ѳома Аквинскій. Ученіе объ отношеніи философіи къ богословію. Догматы, не подлежащіе человѣческому разумѣнію. Роль разума. Ученіе объ универсальномъ. Возраженіе противъ Платона. Сила въ индивидуализирующемъ началѣ индивидуальности. Формы. Доказательства бытія Божія. Ученіе о сотвореніи міра; взглядъ на ученіе о его безначальности.

22. Ученіе Ѳомы Аквинскаго объ ангелахъ. Ученіе о душѣ; элементы и субстанція; опроверженіе арабскихъ философовъ; различіе психическихъ силъ въ отношеніи внѣшнихъ органовъ. Происхожденіе знанія. Взглядъ на предсуществованіе души; доказательство ея безсмертія. Этика Ѳомы Аквинскаго.

23. I. Дунсъ Скотусъ. Философія относительно богословія. Значеніе раціональнаго богословія. Отличіе отъ Ѳ. Аквинскаго въ метафизикѣ и психологіи. Вильгельмъ Оккамъ. Его возраженія противъ реалистовъ. Общія понятія и ихъ образованіе. Два вида знанія. Отличіе отъ Ѳ. Аквинскаго въ психологіи. Взглядъ на доказательства бытія Божія. Заключеніе.

[redacted]

Введение.

Средний періодъ исторіи философіи можно опредѣлить съ одной стороны окончаніемъ древней классической философіи, - съ другой - началомъ новой философіи въ XVII-мъ столѣтіи. Около Р. Х. прекращають свое существованіе оригинальныя философскія школы Платона, Аристотеля, стоическая, эпикурейская и нѣкоторыхъ другихъ меньшихъ направленій. Философская мысль съ этого момента принимаетъ своеобразный характеръ и удерживаетъ его вплоть до XVII вѣка, когда Бэконъ въ Англіи и Декартъ во Франціи прокладываютъ новые пути человѣческой мысли. Отличительный характеръ этого періода - перерывъ самостоятельной философской работы: съ паденіемъ классическихъ философскихъ школъ до Бэкона и Декарта не встрѣчается болѣе оригинальныхъ направленій въ философской мысли.

Упадокъ древней философіи выразился въ двухъ фактахъ, которые представляетъ конечная исторія этой философіи: прежде всего въ исключительной склонности мысли къ практическимъ вопросамъ и задачамъ жизни, и затѣмъ - въ скептицизмѣ. Образуется чисто практическое направленіе философіи въ школахъ академической, перипатетической, стоической и эпикурейской, въ ущербъ спекулятивной, теоретической философіи. Но это были пока еще признаки упадка: полное паденіе воспослѣдовало въ скептическомъ направленіи. Скептицизмъ встрѣчается и въ прежнихъ оригинальныхъ философскихъ школахъ, напр. въ школѣ Платона; такъ называемыя средняя и новая академіи были школами скептическаго направленія; но съ полною ясностью, въ видѣ законченной доктрины, скептицизмъ является въ скептической школѣ, у Энезидема и ученика его Агриппы (около 50 г. до Р. Х.), а затѣмъ у Секста Эмпирика (II-го вѣка по Р. Х.). Скептицизмомъ, можно сказать, кончила свое существованіе древняя философія, потому что онъ нанесъ ударъ всему, на чемъ держалось древнее философское міросозерцаніе.

Скептицизмъ выполнилъ эту роль, подвергнувъ критикѣ методы философіи. Вопросъ объ основательности умозаключенія и доказательства сдѣлался центральнымъ пунктомъ всѣхъ скептическихъ аргументацій и находилъ у нихъ отрицательный отвѣтъ. Агриппа и Секстъ Эмпирикъ первые стали нападать на доказательства въ наукѣ. Агриппа утверждалъ, что всѣ доказательства догматиковъ, т. е. представителей старой философской мысли, не имѣютъ за собой никакого научнаго значенія. Онъ такъ доказываетъ свою мысль о несостоятельности доказательствъ:

силлогизмъ, въ формѣ котораго является доказательство, можетъ быть только тогда вѣренъ, когда большая посылка истинна; но чтобы она была истинна надо обосновать ее новымъ силлогизмомъ, имѣющимъ въ свою очередь новую верхнюю посылку и т.д. до безконечности; ясно, что всѣ доказательства силлогистическаго характера не могутъ идти въ дѣло, потому что или приходится идти въ безконечность, или останавливаться на какой нибудь посылкѣ, которая будетъ произвольнаго характера; что касается до прирожденныхъ истинъ, не требующихъ доказательствъ, то это, по мнѣнію Агриппы, выдумали догматики, чтобы избѣгать представляющагося затрудненія, и таковыхъ истинъ въ дѣйствительности не имѣется. Въ томъ же самомъ родѣ разсуждаетъ и Секстъ Эмпирикъ, отвергая достоинство не только силлогизма, но и наведенія. Силлогизмъ, по его мнѣнію, всегда представляетъ круговое умозаключеніе, т.е. то, что въ логикѣ называется circulus vitiosus, или petitio principii. Въ извѣстномъ силлогизмѣ „Всѣ люди смертны; Сократъ человѣкъ, слѣдовательно и онъ смертенъ" — большая посылка находится въ зависимости отъ меньшей, потому что предложеніе „Всѣ люди смертны" добыто на основаніи перечисленія случаевъ смерти отдѣльныхъ лицъ и въ томъ числѣ и Сократа. Выходитъ круговоротъ мысли: Всѣ люди смертны, потому что А, В, С... и Сократъ смертны; Сократъ смертенъ потому, что всѣ люди смертны. Софистическій характеръ силлогизма, по мнѣнію Агриппы, ясенъ. Разсужденіе Агриппы, очевидно, имѣетъ значеніе только по отношенію къ такимъ силлогизмамъ, верхняя посылка которыхъ добыта на основаніи простаго перечисленія согласныхъ случаевъ; такого рода силлогизмы, конечно, не могутъ составлять реальнаго доказательства. Но его разсужденіе теряетъ свою силу, какъ скоро имѣются въ виду такіе силлогизмы, верхняя посылка которыхъ добыта путемъ научнаго наведенія, а не популярнаго. Вышеупомянутый силлогизмъ можетъ имѣть всю силу научнаго доказательства, какъ скоро его верхняя посылка „Всѣ люди смертны" добыта путемъ наблюденія надъ органическою природою человѣка. Истинность предложенія „Всѣ люди смертны" тогда доказывается не перечисленіемъ согласныхъ случаевъ смерти А, В, С, Д... и Сократа; она явствуетъ изъ тѣхъ данныхъ, которыя представляетъ органическая природа человѣка. Точно такое же значеніе имѣютъ и разсужденія Секста Эмпирика о наведеніи. Каждое наведеніе, по его словамъ, есть заключеніе отъ частныхъ случаевъ къ общему предложенію; что общее предложеніе лишь на столько истинно, насколько оно оправдывается всѣми частными случаями. Слѣдовательно, чтобы быть увѣренныхъ

въ истинность такого общаго предложенія, надо знать всѣ частные случаи, что для человѣческаго ума не возможно. Наведеніе, поэтому, не можетъ также имѣть силу реальнаго доказательства. Все это, очевидно, вѣрно, но только лишь по отношенію къ наведенію, основанному на перечисленіи согласныхъ случаевъ, популярному, и которымъ въ логикѣ не признается научнаго значенія, за исключеніемъ немногихъ случаевъ. Наведенія научныя, совершаемыя при помощи четырехъ методовъ индуктивнаго изслѣдованія, не теряютъ своей силы отъ аргументаціи Секста Эмпирика.

Вотъ чѣмъ закончила свое развитіе древняя классическая философія.

Если мы обратимся къ новой философіи, то увидимъ, что она начала съ этихъ самыхъ вопросовъ, изслѣдованіемъ которыхъ покончила свое существованіе философія древняя. Бэконъ обосновалъ теорію научнаго наведенія и далъ обстоятельную критику силлогизма. Подобно Сексту Эмпирику и Агриппѣ, онъ не признаетъ за силлогизмомъ значенія реальнаго доказательства, если большая посылка его добыта путемъ простаго перечисленія согласныхъ случаевъ. Но онъ не останавливается на этомъ и предлагаетъ условія, когда силлогизмъ можетъ имѣть силу реальнаго доказательства: Верхняя посылка должна быть добыта путемъ научнаго наведенія. Сочиненіе его „Novum Organon" представляетъ теорію этого наведенія и въ этомъ главная заслуга Бэкона.

Такимъ образомъ, если новая философія начала съ того, чѣмъ закончила философія древняя, то періодъ, лежащій въ пространствѣ времени отъ конца древней и до начала новой философіи, представляется чѣмъ то пустымъ, безсодержательнымъ, и значеніе его въ исторіи человѣческой мысли съ перваго взгляда не ясно. Тѣмъ не менѣе, нельзя сказать, что бы философская мысль за этотъ періодъ спала непробуднымъ сномъ. Если не было оригинальныхъ философскихъ работъ, то, по крайней мѣрѣ, слабое, не точное, и грубое повтореніе того, что до этого было Аристотелемъ, Платономъ, стоиками и др. Съ этой уже одной стороны положеніе человѣческой мысли за этотъ періодъ можетъ привлекать вниманіе изслѣдователя. Но главнымъ образомъ значеніе средняго періода исторіи философіи заключается въ томъ, что во все это время философская мысль не только была въ связи съ религіозною,

но и въ подчиненіи у послѣдней. Этимъ, между прочимъ, и объясняется отсутствіе самостоятельныхъ философскихъ работъ за это время: нельзя требовать отъ мысли оригинальности и самостоятельности, какъ скоро она подчинена авторитету.

Если мы обратимся къ частнымъ направленіямъ этой философіи, то на первый разъ встрѣтимъ соединеніе греческой философіи съ іудейскими вѣрованіями, въ іудейско-александрійской школѣ; представитель этой школы іудей Филонъ. Затѣмъ мы видимъ соединеніе философіи и языческаго религіознаго міросозерцанія — у Неоплатониковъ, представителемъ которыхъ былъ Плотинъ и знаменитый его ученикъ Порфирій; философія отцовъ церкви представляетъ соединеніе христіанскаго богословія съ греческой философіей; въ болѣе позднее время тѣмъ же самымъ становится схоластика; греческая философія въ связи съ магометанскимъ богословіемъ является у арабскихъ философовъ — Авиценны и Аверроэса. Въ концѣ періода мы застаемъ школу переходнаго характера — такъ называемую философію Возрожденія, итальянскую. Она заканчиваетъ собою средній періодъ исторіи философіи, такъ какъ это уже послѣдняя не оригинальная философская школа.

Іудейско-александрійская философія

Представитель іудейско-александрійской философіи былъ ученый еврей Филонъ. Общій характеръ его философіи тотъ же самый, который вообще отличаетъ этотъ періодъ философіи: онъ стремится соединить греческую философію съ воззрѣніями положительной религіи, именно съ библейскимъ ученіемъ Ветхаго завѣта, въ особенности съ пятокнижіемъ Моисея. Такого рода стремленіе замѣчается еще раньше Филона. Нѣкоторые изслѣдователи видятъ его уже въ извѣстномъ переводѣ 70 толковниковъ, сдѣланномъ въ царствованіе Птоломея Филадельфа (начало перевода относится къ 285 году до Р. Х.) Въ этомъ переводѣ наблюдается смягченіе выраженій подлинника, которые содержатъ антропоморфическія представленія о Божествѣ, выраженіями болѣе отвлеченнаго характера, что, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, зависѣло отъ вліянія греческой философіи на религіозныя представленія 70 толковниковъ. Это мнѣніе, впрочемъ, оспаривается многими и не можетъ быть принято за вполнѣ

доказанное. Но несомнѣнные слѣды такого сближенія іудейской религіи и греческой философіи замѣтны у Аристовула, жившаго во 2-мъ вѣкѣ до Р. Х., и въ еврейской апокрифической книгѣ Премудрости Соломона. Въ своихъ комментаріяхъ къ Моисееву Пятокнижію, о которыхъ говоритъ Евсевій, Аристовулъ высказываетъ ту мысль, что греческая философія не чужда совсѣмъ библейскому ученію, потому что истинное и лучшее она заимствовала изъ библіи, точно также какъ и греческое законодательство въ лицѣ Ликурга, Солона и др. Аристовулъ полагаетъ, что переводъ 70-ти не первый и что гораздо раньше былъ переводъ, которымъ будто бы пользовались греческіе философы, какъ напримѣръ Пиѳагоръ. У Аристовула же мы встрѣчаемъ въ первый разъ извѣстное ученіе о внутреннемъ смыслѣ, заключающемся будто бы въ библіи, и аллегорическое толкованіе Священнаго Писанія. Въ книгѣ Премудрости Соломона замѣчаемъ опять философскую подкладку религіозныхъ воззрѣній: Премудрость Божія описывается здѣсь, какъ особая сила Божества, отличная отъ существа Божія, дѣйствующая въ мірѣ. Это описаніе указываетъ уже на то, что извѣстное ученіе о Богѣ, рельефно выраженное у Филона, существовало раньше Филона. Но все это были еще слабые, первоначальные попытки соединить іудейское религіозное міросозерцаніе съ греческой философіей, попытки, не приведшія къ цѣлой-опредѣленной системѣ. Такая система впервые выработана и изложена только Филономъ.

Филонъ. Точное время рожденія Филона не извѣстно, но можно опредѣлить его приблизительно, основываясь на нѣкоторыхъ данныхъ изъ его жизни, которыя намъ извѣстны. Въ 40-мъ году по Р. Христѣ онъ былъ посланъ отъ александрійскихъ іудеевъ въ Римъ, къ императору Каю Калигулѣ. Описывая свое посольство, Филонъ называетъ себя человѣкомъ глубокой старости; слѣдовательно ему было уже около 70-ти лѣтъ въ то время и слѣдовательно онъ родился приблизительно въ тридцатыхъ годахъ до Р. Х. До своего посольства въ Римъ онъ уже давно прославился своими сочиненіями и былъ извѣстенъ между своими соотечественниками, какъ умный и образованный человѣкъ; вотъ почему выборъ палъ на него, когда понадобилось послать въ Римъ уполномоченныхъ для подачи петиціи. Это обстоятельство очень важно: оно показываетъ, что сочиненія Филона не могли быть написаны подъ христіанскимъ вліяніемъ, если онъ уже тогда прославился раньше

проповѣди Христа Спасителя, начавшейся въ 30-мъ году. Онъ происходилъ изъ сословія жрецовъ; братъ его Анабаръ былъ даже настоятелемъ александрійской церковной общины. Въ Римъ онъ былъ посланъ за тѣмъ, чтобъ испросить у императора подтвержденія правъ и привилегій, данныхъ александрійскимъ іудеямъ его предшественникомъ, и возстановленія синагогъ. Посольство не имѣло успѣха: Филонъ подвергся всевозможнымъ насмѣшкамъ и оскорбленіямъ со стороны Калигулы и считалъ за счастье, что воротился назадъ живымъ. Вотъ все, что извѣстно объ его жизни.

Изложеніе философіи Филона. Книги Ветхаго Завѣта, по ученію Филона, исключительно божественнаго происхожденія. Они не суть созданіе человѣческаго ума, но произведеніе божественнаго вдохновенія, которое заставляло говорить пророковъ, и каждое слово въ нихъ — слово самаго Божества. Даже переводъ 70-ти толковниковъ есть произведеніе Бога, просвѣтлявшаго разумѣніе переводчиковъ. Одна только библія, такимъ образомъ, есть источникъ всякой мудрости и всякаго знанія, какъ непосредственное слово Бога. Истинная философія, которую могутъ представить Евреи, должна состоять только въ толкованіи библіи. Поэтому Филонъ въ своихъ сочиненіяхъ является простымъ комментаторомъ библіи. Но если только библія есть единственный источникъ всякой мудрости, слѣдуетъ ли отсюда заключить, что греческая философія — безусловная ложь? Филонъ отвѣчаетъ на это отрицательно. Греческая философія и библія находятся въ тѣсномъ родствѣ между собою, потому что греческая философія, правильно понимаемая, излагаетъ тѣже идеи, какъ и пятокнижіе Моисея, хотя не такъ ясно и опредѣленно. То, что составляетъ подкладку этой философіи, — греческая религія съ ея политеизмомъ также не есть вымыселъ: греческіе боги — это существа реальныя, занимающія средину между Богомъ и міромъ; они необходимы, потому что самъ Богъ недоступенъ въ своемъ величіи, а лишь только при посредствѣ этихъ среднихъ существъ, которыя ниже Бога, но выше всего матеріальнаго. Сообразно съ этимъ Филонъ относится съ уваженіемъ къ греческой мифологіи, не какъ христіанскіе учители, которые въ языческихъ богахъ видѣли бѣсовъ. Причину родства греческой философіи и религіи съ библіей и слѣдовательно ея истинности Филонъ объясняетъ тѣмъ, что греческіе писатели и законодатели прямо или косвенно почерпали идеи

изъ библіи, изъ того древняго перевода ея, который былъ сдѣланъ раньше перевода 70-ти. Глубокая разница, которая представляется съ перваго взгляда для людей не посвященныхъ, между библіей и греческой миѳологіей — есть только кажущаяся разница. Дѣло въ томъ, что есть библія для массъ и есть библія для людей философски образованныхъ, мудрецовъ; она заключаетъ два смысла: внѣшній и внутренній, глубокій, который добывается путемъ аллегорическаго толкованія библейскихъ сказаній, и этотъ аллегорическій смыслъ какъ разъ соотвѣтствуетъ смыслу миѳологическихъ сказаній. Аллегоріи, которыя постоянно встрѣчаются въ библіи, начиная съ разсказа о грѣхопаденіи, идутъ въ параллель съ греческими миѳами. Но не произвольно ли допускать въ библіи два смысла, буквальный и аллегорическій? Филонъ говоритъ, что не только не произвольно, но даже необходимо, иначе пришлось бы отворить двери безсмысленнымъ недоразумѣніямъ и даже суевѣріямъ: развѣ можно допустить, чтобы Богъ имѣлъ руки, ноги, глаза, — всѣ принадлежности человѣческой природы, какъ они описываются въ библіи? Необходимо, такимъ образомъ, допустить два смысла, — буквальный и аллегорическій; они относятся другъ къ другу, какъ тѣло и душа одного цѣлаго, т.е. библіи. При такомъ взглядѣ на библію, Филону, конечно, легко было сблизить библейское ученіе съ греческой философіей. Результатомъ этого сближенія и появилось его философское ученіе о Богѣ, о мірѣ, о человѣкѣ и его отношеніи къ Богу и міру.

Ученіе Филона о Божествѣ заимствовано въ главныхъ основаніяхъ изъ библіи, но вмѣстѣ съ этимъ замѣтно вліяніе Пиѳагора, Аристотеля, стоиковъ, и въ особенности Платона. Благодаря такому вліянію греческой философіей, оно нашло себѣ массу послѣдователей, оно встрѣчается у многихъ отцовъ и учителей церкви и въ ученіи многихъ средневѣковыхъ мистическихъ сектъ. Филонъ описываетъ Бога, какъ существо безконечное, безначальное, вѣчное и начало всего существующаго. Что касается сущности Божества, то оно непостижимо: Богъ не опредѣлимъ въ сущности своей. Поэтому нельзя сказать о Богѣ, что онъ есть высшее благо, что онъ обладаетъ знаніемъ и проч. Божество выше блага, выше знанія, выше всякаго свойства, доступнаго человѣческому знанію; Божество по сущности своей лишено всякихъ качествъ и свойствъ — ἄποιος. Отсюда и слѣдуетъ, что оно непостижимо: всякое знаніе есть раскрытіе свойствъ, принадлежащихъ объекту познанія; а если

божествѣ такихъ свойствъ не имѣетъ, то слѣдовательно оно не постижимо въ сущности своей. Будучи не постижимо въ сущности, божество не подлежитъ никакому наименованію; всѣ наименованія Божества: благо, духъ, разумъ - имѣютъ только аллегорическое значеніе, потому что они выражаютъ конечныя свойства, каковыхъ Божество не имѣетъ. Единственно приличное Божеству наименованіе то, которое встрѣчается у Моисея, это *Сый*, существо, бытіе. Все это ученіе о Божествѣ представляетъ соединеніе библейскаго ученія съ воззрѣніями элейской школы и Платона. Элейцы также, какъ и Филонъ, оцѣниваютъ Божество отрицательно, а положительно опредѣляютъ его только какъ *бытіе*. Нельзя не узнать также въ этомъ *первую идею* Платона, которую онъ опредѣляетъ какъ *бытіе*; Филонъ отбросилъ только всѣ предикаты, которые связаны были у Платона съ бытіемъ, какъ напр. благо.

Филонъ не раздѣляетъ пантеистическаго ученія объ отношеніи Божества къ міру и не учитъ, что Божество въ мірѣ. По его мнѣнію, оно выше міра, надъ міромъ, не присуще міру своимъ существомъ и дѣйствуетъ на него только *своими силами*. Въ мірѣ Божество встрѣтилось бы съ *матеріей*, связь съ которой оскорбительна для существа Божія, и поэтому нельзя предполагать, что Божество живетъ и дѣйствуетъ въ мірѣ своимъ существомъ. Такимъ образомъ Филонъ думаетъ въ этомъ случаѣ также, какъ и Платонъ, который учитъ, что *идея Божество* дѣйствуетъ на матерію своими силами, идеями низшаго порядка. Филонъ въ своей системѣ не провелъ послѣдовательно этого взгляда, потому что онъ слѣдовалъ не одному ученію Платона, но и ученію Аристотеля, стоиковъ и др. Слѣды всѣхъ этихъ ученій прямо ясны въ дальнѣйшемъ развитіи ученія о силахъ Божества. Силы Божества - это не свойства Его, потому что Божество не имѣетъ никакихъ свойствъ; это существа среднія, стоящія между Богомъ и міромъ. При опредѣленіи природы этихъ существъ мы видимъ у Филона прямое соединеніе взглядовъ различныхъ философскихъ школъ. У Платона дѣятельность идей въ мірѣ очень смутно понимается; стоики учили опредѣленно, что на матерію дѣйствуетъ *λόγος*, разумъ, который распадается, такъ сказать, на множество отдѣльныхъ, индивидуальныхъ и конечныхъ λόγος-овъ. Филонъ оба эти взгляда слилъ въ своемъ ученіи о силахъ Божества: между этими

силами мы встрѣчаемъ цѣлый порядокъ силъ чисто общаго характера, которыя онъ называетъ *родами* и *видами*: это идеи Платона; но у Филона, согласно ученію стоиковъ и Аристотеля, они обладаютъ индивидуальною силою, чего мы не находимъ у Платона. Такимъ образомъ, идеологія Платона и ученіе стоиковъ и Аристотеля сближаются въ ученіи Филона о божественныхъ силахъ, дѣйствующихъ въ мірѣ.

Во главѣ этихъ силъ поставлены двѣ главныя: *благость и могущество*, которыя соединяются въ одной верховной силѣ — *Словѣ Божіемъ*, или *Логосѣ*. Филонъ не совсѣмъ твердо и опредѣленно описываетъ природу Слова Божія, потому что и самъ онъ не имѣетъ опредѣленнаго понятія объ этой божественной силѣ: его взглядъ двоится, потому что онъ видитъ съ одной стороны ученіе Платона о демiургѣ /δημιουργός/, съ другой — его же ученіе объ идеяхъ. Филонъ хотѣлъ сблизить оба взгляда на *Слово Божіе*; моральный, какъ на творца міра, и абстрактный, какъ на высшую идею. Поэтому онъ смотритъ на Слово Божіе то какъ на свойство божества, — высшую премудрость его, то какъ на силу божества, стоящую внѣ самаго божества, но которая рождается отъ божества; Логосъ называется первороднымъ сыномъ Божіимъ въ отличіе отъ другаго сына Божія — міра. Кромѣ Логоса, по Филону, также есть еще цѣлый рядъ силъ низшихъ, подчиненныхъ, которыя въ мірѣ у него идутъ *одна за другой*, а у Платона — *одна въ другой*. Собственно творецъ міра есть Логосъ: Слово Божіе сотворило міръ по своему плану, который осуществляется идеями *низшаго порядка*, низшими божественными силами.

Слово Божіе сотворило міръ не изъ ничего: изъ ничего ничего не бываетъ, точно также какъ ничто существующее не исчезаетъ безслѣдно /элейскій взглядъ/. Необходимо предполагать новое начало въ мірѣ, надъ которымъ дѣйствовало Слово Божіе, — *матерію*, которая не происходила во времени, но *вѣчно*. Существованіе матеріи необходимо допустить и на томъ основаніи, что иначе не откуда было бы объяснить зло, господствующее въ мірѣ: божественныя силы не причастны никакому несовершенству. Опредѣляетъ Филонъ матерію, какъ нѣчто безформенное, безвидное, начало пассивное, неспособное ни къ какой дѣятельности: матерія есть какъ бы *μὴ ὄν*, какъ она опредѣляется и у Платона, но такое μὴ ὄν, которое есть въ то же

самое время обіе, какъ возможное бытіе (Аристотель и стоики). Изъ этой то матеріи и созданъ внѣшній міръ. Внѣшній міръ представляетъ существа не органическія, органическія, одушевленныя и разумныя. Къ послѣднимъ между прочимъ относится міръ звѣздъ, которыя Филонъ признаетъ живыми существами (отсюда его благоговѣніе предъ греческой миѳологіей), и человѣкъ. Душа человѣка — это одна изъ индивидуальныхъ божественныхъ силъ, соединившихся съ матеріей. Соединеніе съ матеріей, принципомъ несовершенства, есть оскверненіе души, какъ божественной силы; это-слѣдствіе грѣхопаденія души, такъ что всякое рожденіе человѣка уже по самому существу своему носитъ грѣхъ.

Этимъ опредѣляется взглядъ Филона на то, въ чемъ должна состоять нравственная дѣятельность человѣка. Человѣкъ долженъ стараться освободиться отъ всего матеріальнаго, которое оскверняетъ его психическое начало, пока не произойдетъ окончательнаго разрѣшенія души отъ тѣла и ея возвращенія къ первоначальной чистотѣ. Какъ восточный моралистъ, Филонъ указываетъ въ этомъ случаѣ на подвижничество, которое заключается въ борьбѣ съ чувственностью. Онъ думаетъ, что еще въ этой жизни можно достигнуть такого нравственнаго совершенства, такого состоянія, которое подобно окончательному отрѣшенію души отъ тѣла; это — восхищеніе, высшее напряженіе ума, способнаго видѣть то, что въ обыкновенномъ состояніи нельзя видѣть, временное разлученіе души съ тѣломъ и погруженіе ея въ сверхчувственный міръ. Такого рода состояніе есть цѣль и предѣлъ нравственнаго совершенствованія человѣка.

Изданія сочиненій Филона и литература объ его философіи.

Сочиненія Филона были собраны и изданы въ первый разъ въ Женевѣ, въ 1613^{мъ} году, съ латинскимъ переводомъ. Лучшее изданіе его сочиненій было въ Лондонѣ въ 1648 году, въ 2^{хъ} томахъ. Сочиненія его слѣдующія: 1, De mundi creatione secundum Mosen 2, De Cherubim 3, De emigratione Abrahami, 4. Sacrarum legum allegoriarum libri tres, 5) De linguarum confusione.

Что касается литературы объ александрійской философіи вообще, о вліяніи греческой философіи на александрійскую, то надо указать на слѣдующія: Marcus Joss — Geschichte des Judenthums; Geiger — Das Judenthum und seine Geschichte, 1865; Bunde — Aristobulische Studien, 1869; относительно собственно Филона надо замѣтить слѣдующія превосходныя сочиненія, основательно раскрывающія основныя идеи этой фило-

софія: Gfrörer — Philon und seine Philosophie, 2 B-de, 1831 (последнее составляетъ первый томъ его сочиненія Geschichte des Urchristenthums), Dähne — Geschichte und Darstellung der jüdischen Religionsphilosophie, 1834; Delaunay — Philon d'Alexandrie.

Билет 3.

Неоплатонизмъ.

Философія неоплатониковъ въ цѣломъ своемъ составѣ представляетъ попытку соединить греческую философію съ языческою политеистическою религіею. Цѣль ея была та, чтобы оправдать язычество на основаніи сформировавшагося философскаго міросозерцанія, показать, что языческая религія не есть выдуманная ложь или произведеніе дьявола, какъ говорили тогда христіанскіе учители, а явленіе естественное, прекрасное какъ со стороны содержанія, такъ и съ внѣшней стороны — въ отношеніи культа. Неоплатонизмъ, такимъ образомъ, не есть простая отвлеченная философія, которая бы не преслѣдовала положительныхъ цѣлей: онъ имѣетъ въ виду практическую цѣль — реставрировать падающее язычество въ философскомъ духѣ.

Основателемъ этой философской школы въ Александріи былъ Аммоній Саккасъ, родившійся въ 175 году по Р. Х. и умершій около 250 года. Онъ происходилъ изъ низшаго сословія, такъ что долженъ былъ добывать себѣ средства къ жизни тяжелымъ трудомъ — переноскою тяжестей (отсюда и прозвище его Σάκκος). Занявшись изученіемъ греческой философіи, — по какимъ обстоятельствамъ — неизвѣстно, онъ выработалъ самъ опредѣленную систему, которою увлекъ другихъ, такъ что вокругъ него составилась цѣлая школа. Къ этой школѣ принадлежали Плотинъ и Оригенъ, извѣстный учитель церкви, имѣвшій такое сильное вліяніе на александрійскихъ отцовъ церкви. Съ философскими взглядами Аммонія мы знакомимся только въ ученіи Плотина, сочиненія котораго дошли до нашего времени.

Плотинъ, какъ передаютъ его біографы, никогда не говорилъ самъ о мѣстѣ и времени своего рожденія, потому что онъ подъ вліяніемъ идеи совершенствованія человѣка стѣснялся самъ говорить о такихъ ничтожныхъ предметахъ. Разсказываютъ, что онъ родился въ Ликкополѣ египетскомъ около 204-го года по Р. Х. На двадцать восьмомъ году своей жизни онъ сталъ слушать Аммонія и затѣмъ, около 243-го года, ... своего

учителя, поступилъ въ войско императора Гордіана, отправлявшагося туда на Персовъ. Онъ надѣялся быть хорошо принятымъ у персидскихъ маговъ и изучить тамошнюю мудрость. Походъ Гордіана окончился неудачно, и Плотинъ вмѣстѣ съ другими долженъ былъ бѣжать съ поля сраженія и спасаться въ Антіохіи. Въ 244 году онъ прибылъ въ Римъ и сразу получилъ громкую извѣстность своимъ философскимъ ученіемъ. Императоръ Галліенъ сдѣлался его послѣдователемъ вмѣстѣ съ своею супругою; онъ предлагалъ даже устроить новый городъ Платонополисъ, который былъ бы осуществленіемъ идеальной республики Платона. Около 264-го года Плотинъ отправился въ Кампанію, гдѣ и умеръ у одного изъ своихъ друзей — Кастриція Фирма около 269-го года.

Плотинъ сталъ писать только на 50-мъ году жизни, и не смотря на это оставилъ цѣлую массу сочиненій; сочиненія его поражаютъ своею эрудиціею; изъ нихъ видно, что онъ до мельчайшихъ подробностей зналъ Аристотеля, Платона и философовъ другихъ греческихъ школъ. Сочиненія его собраны были ученикомъ его Порфиріемъ и раздѣлены на шесть частей, названныхъ <u>Эннеадами</u> (по 9 отдѣловъ въ каждой части). Системы въ такомъ раздѣленіи не видно никакой: <u>1-я эннеада</u> трактуетъ о животныхъ, о человѣкѣ, о добрѣ, о злѣ, о счастіи и красотѣ и проч. <u>2-я эннеада</u> — о небѣ, звѣздахъ, о качествѣ и сущности и проч; 3-я <u>эннеада</u> — еще о мірѣ, о судьбѣ, провидѣніи, любви, вѣчности, времени и проч.; <u>4-я эннеада</u> — довольно цѣльная: о сущности души, ея происхожденіи и способностяхъ и проч.; <u>5-я эннеада</u> — объ умѣ, о трехъ субстратахъ всего, <u>о первосуществѣ</u>, о происхожденіи всего изъ единаго и т.д.; <u>6-я эннеада</u> — о сущности, благости и единствѣ и т.д. Нѣкоторый порядокъ въ этомъ раздѣленіи можно установить такимъ образомъ: первая эннеада составляетъ введеніе во все философское ученіе, вторая и третья — космологическаго характера, четвертая — психологическаго, пятая и шестая — метафизическаго характера. (Первое изданіе сочиненій Плотина въ латинскомъ переводѣ было сдѣлано знаменитымъ итальянскимъ гуманистомъ Marsilio Ficino въ 1492-мъ году; затѣмъ въ 1580 году въ Базелѣ былъ выпущенъ греческій текстъ съ латинскимъ переводомъ; хорошее изложеніе этой философіи можно найдти у Arthur'a Richter'a въ его Neoplatonische Studien, 5 Heft., 1864-67.)

<u>Изложеніе философіи Плотина.</u> Общій характеръ этой философіи —

недостатокъ оригинальности; она поражаетъ своею традиціонностью, вѣрою въ авторитетъ и полнѣйшимъ отсутствіемъ критики. Плотинъ нигдѣ не поднимаетъ вопроса о бытіи міра сверхчувственнаго, идеальнаго; для него этотъ вопросъ рѣшенъ въ положительномъ смыслѣ, потому что онъ слѣпо вѣритъ съ одной стороны Платону, а съ другой — языческой религіи.

Все сверхчувственное бытіе раздѣляется у него на три рода: 1) первосущество, 2) умъ и 3) душа, или психическое начало.

Первосущество есть самое совершенное существо, выше котораго ничего не можетъ быть въ дѣйствительности и представленіи человѣка. Поэтому первосущество не можетъ быть само мыслію, или умомъ; мысль есть такое отношеніе къ предмету, при которомъ она какъ бы раздваивается, оставаясь мыслью и въ то же время содержа мыслимое. Но совершеннѣйшее существо не можетъ принять такого положенія, потому что оно есть *едино* и не допускаетъ никакой раздвоенности и множественности (элейскій взглядъ). Первосущество *выше всего конечнаго и опредѣленнаго*, потому что оно не допускаетъ никакихъ границъ; первосущество выше всего *сложнаго и зависимаго*, потому что сложность и зависимость предполагаютъ ограниченность и конечность; первосущество *выше формы*, потому что безграничное не вмѣщается ни въ какія формы; оно *выше воли*, потому что воля есть желаніе, стремленіе къ чему нибудь, въ чемъ ощущаютъ недостатокъ; оно *выше дѣятельности*, потому что дѣятельность предполагаетъ опредѣленное направленіе, стремленіе къ цѣлямъ, что придавало бы первосуществу опредѣленный, а слѣдовательно и конечный характеръ; послѣ всего сказаннаго, первосущество *непостижимо* для человѣка, потому что оно *выше всѣхъ свойствъ*, а познавать — значитъ постигать свойства. Послѣ всѣхъ этихъ отрицательныхъ опредѣленій первосущества Плотинъ *положительно* опредѣляетъ его, какъ *причину и цѣль* всего существующаго. Все, что существуетъ, беретъ свое начало изъ первосущества, но не вслѣдствіе дѣятельности его, потому что оно выше дѣятельности, а вслѣдствіе *избытка бытія*, находящагося въ немъ. Первосущество, или божество не употребляетъ никакого усилія, но все само собою вытекаетъ изъ лона его. Такимъ образомъ,

не безъ основанія многіе видятъ въ ученіи Плотина зачатки пантеистическаго ученія: всѣ вещи истекаютъ, такъ сказать, изъ божества, находятся съ нимъ въ очевидномъ родствѣ и постоянной связи. Чтобы смягчить грубое понятіе эманаціи всѣхъ вещей изъ первосущества, Плотинъ говоритъ, что всѣ вещи происходятъ изъ первосущества путемъ отраженія, при томъ такимъ образомъ, что одинъ видъ бытія представляетъ непосредственное отраженіе первосущества, отъ него въ свою очередь отражается новый видъ бытія и т. д. Этимъ объясняется, по его мнѣнію, различныя степени совершенства, которыя онъ открываетъ въ сверхчувственномъ бытіи.

Первое отраженіе первосущества есть умъ. Онъ можетъ быть поэтому названъ образомъ Божіимъ и есть бытіе самое совершенное послѣ первосущества. Что умъ, а не другой видъ бытія, долженъ занимать второе мѣсто послѣ первосущества, — это ясно изъ слѣдующихъ соображеній: первосущество, чтобы получить второе существо, должно было раздвоиться, противостать самому себѣ; такимъ противопоставленіемъ первосущества самому себѣ и является умъ: въ немъ есть мысль и мыслимое; первосущество въ умѣ мыслитъ самого себя (Энеиды). Что такое умъ по природѣ своей? Это — система идей, вмѣстѣ взятыхъ; онѣ составляютъ умъ, подобно тому какъ научныя положенія, вмѣстѣ взятыя, составляютъ науку. Идеи эти не есть только субъективно мыслимыя сущности, а имѣютъ совершенно реальное значеніе и, какъ у Платона, общаго характера, т. е. представляютъ роды и виды. Плотинъ, впрочемъ, не соглашается съ Платономъ, что все существующее должно имѣть свои идеи, потому что тогда пришлось бы и для всего злого и безобразнаго признать идею, хотя послѣдовательность логическая требовала бы такого признанія. Идеи составляютъ особый міръ существъ умственныхъ, мысленныхъ — νοητὸς κόσμος.

Третій видъ сверхчувственнаго бытія есть душа, психическое начало. Она представляетъ послѣдній видъ сверхчувственнаго бытія и граничитъ съ одной стороны съ умомъ, будучи ниже его по совершенству, съ другой — съ матеріею, будучи выше ея. Происходитъ душа изъ ума точно такимъ же путемъ, какъ самъ умъ изъ первосущества, т. е. посредствомъ отраженія. Посредствомъ отраженія получается непосредственно міровая душа, отъ которой уже происходятъ души

всѣхъ частныхъ вещей. Мировая душа раздѣляется на внѣшнюю и внутреннюю душу. Первая стоитъ внѣ всякой связи съ матеріей, бытіе чисто сверхчувственнаго характера; вторая уже непосредственно соприкасается съ матеріей, образуя вмѣстѣ съ ней внѣшній міръ явленій, и собственно изъ этой низшей міровой души получаютъ свое начало всѣ частныя души вещей. Вотъ всѣ виды бытія сверхчувственнаго. Что же такое міръ внѣшнихъ явленій, какія его начала и происхожденіе?

Въ основаніи всего міра внѣшнихъ явленій лежитъ особое начало, прямо противоположное сверхчувственному бытію — матерія. Необходимо предполагать это особое начало въ явленіяхъ внѣшняго міра, потому что изъ сверхчувственнаго бытія, безтѣлеснаго, не могъ возникнуть міръ чувственныхъ формъ и тѣлесныхъ образовъ. Что матерія существуетъ, какъ особое начало, это доказываютъ и наши наблюденія надъ внѣшнимъ міромъ: всѣ явленія этого міра суть только качественныя измѣненія матеріи, если угодно, и количественныя, но такія, при которыхъ не бываетъ ни новаго нарожденія вещей, ни полнаго ихъ уничтоженія; вещество является постояннымъ субстратомъ всѣхъ явленій, не уменьшается и не прибавляется. Это то самое ученіе о матеріи, которое въ новое время принимается за аксіому. Матерія, по мнѣнію Плотина, не имѣетъ сама по себѣ никакихъ свойствъ; всѣ свойства, которыя мы видимъ въ матеріальныхъ тѣлахъ, суть только свойства этихъ отдѣльныхъ вещей, а не субстрата ихъ. Нѣкоторые изъ предшествующихъ Плотину философовъ приписывали матеріи нѣкоторыя свойства, какъ напр. вѣсомость атомовъ, величину и форму ихъ. По Плотину, матерія не имѣетъ никакихъ такихъ свойствъ, потому что это свойства отдѣльныхъ вещей. Но первосущество также, вѣдь, не имѣетъ никакихъ свойствъ; неужели матерія близка къ первосуществу. Плотинъ проводитъ рѣзкую границу между этими двумя понятіями: первосущество, чуждое всякихъ свойствъ, неопредѣлимо, но не несовершенно, оно есть источникъ и цѣль всего существующаго, тогда какъ матерія, лишенная всякихъ свойствъ, есть начало лишенія, недостатка, несовершенства, — начало всякаго небытія; первосущество есть благо, а матерія есть первое зло, источникъ всякаго зла, физическаго и моральнаго. (Третье зло у Плотина — это злая душа).

Какимъ образомъ образовался изъ матеріи міръ конкретныхъ формъ и чувственныхъ образовъ? Сама матерія, очевидно, не могла произвести ея,

потому что она по природѣ своей есть начало пассивное, страдательное, не имѣетъ сама въ себѣ никакихъ образовательныхъ силъ. Всякое движеніе, всякая дѣятельность вытекаетъ изъ другаго начала, изъ другаго принципа, который лежитъ въ сферѣ сверхчувственнаго бытія. По порядку Плотиновой системы такимъ образователемъ тѣлъ изъ матеріи можетъ быть только такой родъ сверхчувственнаго бытія, который стоитъ ближе всего къ матеріи, на границѣ сверхчувственнаго бытія, т. е. душа, или психическое начало. Такъ какъ міровая душа раздѣляется на высшую и низшую, непосредственно соприкасающуюся съ матеріей, то собственнымъ образователемъ міровыхъ явленій и является эта низшая душа міра вмѣстѣ съ душами отдѣльныхъ вещей, изъ нея происходящими.

Всѣ силы природы, дѣйствующія какъ въ органическомъ, такъ и не органическомъ мірѣ явленій, — психическаго характера, суть особыя души, дѣйствующія на матерію образовательнымъ путемъ. Такимъ образомъ, Плотинъ смотритъ на весь міръ, какъ на систему живыхъ существъ, одушевленныхъ и находящихся между собою въ живомъ, психическомъ взаимодѣйствіи. Этимъ, по его мнѣнію, объясняется и цѣлесообразность, замѣчаемая въ мірѣ внѣшнихъ явленій; иначе нельзя объяснить ее, какъ только предположивши, что въ природѣ дѣйствуетъ разумное психическое начало.

Переходя къ подробностямъ ученія Плотина о мірѣ, мы прежде всего встрѣчаемся съ ученіемъ о звѣздахъ. Звѣзды — это живыя, одушевленныя существа, души которыхъ выше душъ всѣхъ земныхъ явленій; онѣ по справедливости могутъ быть названы видимыми богами; предѣлъ этихъ существъ: луна. Пространство между луною и землею наполнено одухотворенными тѣлами высшаго порядка, чѣмъ человѣкъ, но ближе всѣхъ къ нему стоящими: это полубоги, или демоны. Природа этихъ существъ такова, что они обладаютъ высшимъ разумомъ и большимъ могуществомъ, чѣмъ человѣкъ, но въ тоже время не чужды и нѣкоторыхъ недостатковъ, свойственныхъ человѣку. (Очевидно, что Плотинъ разумѣетъ здѣсь греческихъ боговъ). Что касается земли, то и она есть существо одушевленное и имѣетъ свою душу; она матерія сама способна къ образованію изъ себя разныхъ конкретныхъ формъ, встрѣчающихся на землѣ, напр. растеній, животныхъ и проч. (тоже самое утверждали Шеллингъ и Гегель). Душа растеній, по Плотину, находится въ прямой зависимости отъ души земли и есть непосредственное отраженіе ея. Душа животныхъ сложнаго характера

частью ея, та, которая представляетъ растительное начало въ животномъ царствѣ, получаетъ свое начало изъ души земли, какъ и душа растеній; но высшая душа въ животныхъ, представляющая начало, которое обособляетъ животное отъ растенія, происходитъ изъ низшей міровой души. Это ученіе о растительномъ и животномъ царствѣ составляетъ введеніе къ ученію о человѣкѣ. Человѣческое существо еще болѣе сложнаго характера, чѣмъ животное; душа его представляетъ слiяніе трехъ душъ: растительной, вытекающей изъ души земли, животной, вытекающей изъ низшей міровой души, и, наконецъ, души разумной, вытекающей изъ высшей души міра.

Что представляетъ связь души съ матеріей; составляетъ ли она необходимость, или есть результатъ свободной воли души, — на эти вопросы у Плотина нѣтъ прямаго отвѣта. Несомнѣнно, что онъ представляетъ это какъ слѣдствіе паденія души, потому что всякая связь психическаго начала съ матеріей есть оскверненіе его. Этимъ самымъ опредѣляется и та обязанность, которая лежитъ на душѣ во все время ея земнаго существованія, т.е. постепенно освобождаться отъ матеріи. Съ другой стороны, для матеріи такое сочетаніе было чистѣйшею необходимостью, потому что безъ этого условія не явился бы міръ внѣшнихъ явленій. Такимъ образомъ, Плотинъ, объясняя паденіе души, какъ результатъ свободной воли ея, въ тоже время признаетъ это паденіе міровою необходимостью. Остается также не объясненнымъ, по какимъ причинамъ произошло паденіе души, что побудило душу соединиться съ матеріей. Нѣкоторое объясненіе крайне не удовлетворительнаго характера заключается въ томъ, что всякое новое отраженіе первосущества соединено съ умаленіемъ, такъ что низшая душа міра уже настолько потеряла совершенства, что способна была соединиться съ матеріей.

Высшая задача человѣка — стремиться отъ всего чувственнаго, матеріальнаго, постепенно возвращаться въ то чистое первобытное состояніе, въ которомъ душа его находилась до соединенія съ тѣломъ. Все, что можетъ человѣкъ добиться, дѣйствуя въ этомъ направленіи, это то высокое состояніе, которое Плотинъ называетъ экстазомъ; оно подобно тому состоянію, въ которомъ бываетъ человѣкъ во время сильнаго опьяненія, или безумной любви: — Человѣкъ окончательно забываетъ себя, свое конечное, погружается въ божество и сливается съ сверхчувственнымъ бытіемъ. Но человѣкъ своими собственными силами не можетъ достигнуть прав-

-ственнаго совершенства; необходимо, чтобы онъ получалъ воспитаніе для этого въ семьи, въ церковномъ обществѣ. Плотинъ, такимъ образомъ, вполнѣ принадлежитъ своему времени, когда государство все болѣе и болѣе падало и выступала на первый планъ индивидуальная личность. Плотинъ уже не слѣдуетъ воззрѣніямъ Платона, выраженнымъ въ его „Республикѣ", что воспитаніе общества есть обязанность государства; онъ смотритъ на это скорѣе съ точки зрѣнія его „Идеалогіи"; по его мнѣнію, человѣкъ достигаетъ совершенства только при помощи божественныхъ силъ, благодаря религіозному поклоненію становящихся въ непосредственное отношеніе къ человѣку. Слѣдовательно, только религія можетъ привести человѣка къ нравственному совершенству. Политеизмъ, по его мнѣнію, вполнѣ можетъ соотвѣтствовать такой цѣли, потому что онъ не есть что-либо выдуманное, или ложное. Между Богомъ, какъ первосуществомъ, и человѣкомъ есть цѣлая лѣстница высшихъ существъ, божественной природы, — силъ божіихъ, которыя непосредственно вліяютъ на міръ, — это и есть греческіе боги. Не сомнѣнно, что они могутъ имѣть то или другое вліяніе на человѣка, могутъ ему быть полезны, или вредны; слѣдовательно, они по своему положенію вызываютъ человѣка на религіозное почитаніе. Политеизмъ вполнѣ удовлетворителенъ, какъ религія. <u>Миѳы</u>, какъ воплощеніе религіозныхъ воззрѣній политеизма, также имѣютъ значеніе и достоинство. Миѳы для Плотина то же самое, что для Оригена „Пятокнижіе" Моисея; въ нихъ надо различать два смысла: буквальный, грубый, который, будучи прямо понимаемъ, ведетъ къ ложнымъ представленіямъ, и смыслъ глубокій, аллегорическій, правильное пониманіе котораго показываетъ, что миѳы суть только аллегорическія выраженія философскихъ идей. Плотинъ пытается самъ представить толкованія на нѣкоторые греческіе миѳы. Уранось, отецъ всѣхъ боговъ, по его мнѣнію, означаетъ первосущество, высшій рядъ сверхчувственнаго бытія; Хроносъ, по миѳическому сказанію, пожирающій собственныхъ дѣтей, означаетъ второй рядъ сверхчувственнаго бытія, божественный умъ (νοῦς, или λόγος): все идеальное бытіе, происходящее изъ ума, обнимается умомъ, поглощается имъ, составляя его содержаніе и образуя мыслимый міръ (νοητὸς κόσμος); изъ всѣхъ дѣтей Хроноса ускользнулъ отъ гибели Зевесъ: это душа міра, психическое начало, которое ускользаетъ отъ внутренняго содержанія ума. Плотинъ не стоитъ за то, чтобы извѣстные миѳы постоянно

выражали одни и тѣже философскія понятія: Зевесъ, напримѣръ, не всегда изображаетъ собою психическое начало, но и умъ; такимъ онъ является въ мифѣ о небесной и земной Афродитѣ, появляющейся изъ цвѣтъ его, которая въ данномъ случаѣ знаменуетъ душу міра, высшую и низшую.
Итакъ, греческая миѳологія есть аллегорическое представленіе сверхчувственнаго бытія и происхожденія всѣхъ вещей, въ особенности міра внѣшнихъ явленій.
Культъ религіозный, главными элементами котораго являются изображенія боговъ и молитвы, имѣетъ полное философское основаніе. Въ мірѣ внѣшнихъ явленій ничто болѣе не напоминаетъ боговъ, какъ ихъ изображенія; подобное тяготѣетъ къ подобному; слѣдовательно, въ изображеніяхъ и статуяхъ боговъ всего сильнѣе можетъ выражаться божеская сила. Молитва, обращенная къ этимъ статуямъ и изображеніямъ, которыя не слышатъ и не понимаютъ, имѣетъ однако полное значеніе. Дѣло въ томъ, что она вызываетъ желаемыя дѣйствія со стороны боговъ помимо ихъ воли, неотразимо, магически влечетъ за собою извѣстные эффекты въ сверхчувственномъ бытіи. Такъ называемыя заклинанія поэтому совершенно въ порядкѣ вещей, потому что магическое дѣйствіе молитвы можетъ быть направлено въ хорошую и дурную сторону, въ пользу, или во вредъ лица. — Итакъ, вотъ до чего можетъ дойти философія, пошедшая по пути мистики. Тоже самое было и въ школѣ Шеллинга, которая, начавши съ высокихъ предметовъ, кончила столоверченіемъ и т.д. Прорицанія, по мнѣнію Плотина, также истинны и законны: жрецы пророчествуютъ по совершеніи религіозныхъ обрядовъ, слѣдовательно ставши въ общеніе съ богами и получивши со стороны ихъ такое вліяніе, которое позволяетъ имъ видѣть будущее; для этого не требуется даже сознанія жрецовъ, потому что не сами они говорятъ въ этомъ случаѣ, а божественная сила. Плотинъ идетъ до безконечности, и утверждаетъ, что весь міръ переполненъ магическими дѣйствіями: кто можетъ поручиться, что данное психическое состояніе лица не есть слѣдствіе какой нибудь молитвы или заклинанія? Это показываетъ, что отъ великаго до смѣшнаго и самомъ дѣлѣ только одинъ шагъ.
Позднѣйшіе неоплатоники. Порфирій ученикъ Плотина, собиратель и издатель его сочиненій. Родился онъ въ Сиріи около 232 г. по Р. Х. Въ 262 году онъ познакомился въ Римѣ съ Плотиномъ и примкнулъ къ его послѣдователямъ. Умеръ онъ около 304го года по Р. Х. Кромѣ изданія [illegible]

ній своего учителя, онъ оставилъ нѣсколько собственныхъ произведеній, которыя, однако, представляютъ только комментаріи къ сочиненіямъ Плотина и не имѣютъ особеннаго интереса; впрочемъ, одно его сочиненіе, введеніе къ категоріямъ Аристотеля, пользовалось особенною извѣстностью въ средніе вѣка и играло важную роль въ схоластикѣ.

Ямвлихъ родился въ Халкедонѣ, въ Сиріи, неизвѣстно, въ какомъ году; умеръ около 330^го^ года по Р. Х. Сочиненія его, вышедшія въ самый разгаръ борьбы между христіанствомъ и язычествомъ, имѣютъ своею прямою задачею доказать истинность послѣдняго. Ямвлихъ доказываетъ существованіе всѣхъ божествъ, о которыхъ учили Греція и Востокъ. Ученики Ямвлиха занимались не столько теоріей, сколько практикой того, что предлагалъ неоплатонизмъ касательно магическихъ дѣйствій, т. е. теургіей (θεουργία); имѣя въ виду извѣстные евангельскіе разсказы, они также стремились воскрешать мертвыхъ, исцѣлять болѣзни и творить всевозможныя заклинанія. Къ ученикамъ Ямвлиха принадлежалъ и императоръ Юліанъ Богоотступникъ (1361-1363), который до такой степени проникся идеями неоплатонизма, что сталъ фанатическимъ послѣдователемъ язычества и открытымъ врагомъ христіанства. Онъ дѣлалъ практическую попытку подавить христіанство, теоретически убѣжденный въ истинности языческаго политеизма. Такъ нужно смотрѣть на его преслѣдованія христіанъ, а не мотивировать ихъ мелочными побужденіями, что обыкновенно приписываютъ ему многіе христіанскіе писатели.

Проклъ (411-485) принадлежитъ къ аѳинской школѣ неоплатониковъ, которая существовала до VI^го^ вѣка (уничтожена была Юстиніаномъ въ 529^мъ^ г.) и которая занималась болѣе теоретическими построеніями, чѣмъ практикою магическихъ дѣйствій. Онъ внесъ нѣкоторое прибавленіе въ систему Плотина: между первосуществомъ и умомъ, по его мнѣнію, есть еще четыре ряда сверхсущественнаго бытія — эннады, которыя выше идей или ума; это боги въ собственномъ смыслѣ слова, первыя эманаціи первосущества. Кромѣ того Проклъ не раздѣляетъ взгляда Плотина на матерію, какъ на принципъ зла.

Боэцій (470-520) прославился своимъ сочиненіемъ „Consolatio", перевелъ и объяснилъ сочиненія Аристотеля и написалъ комментарій къ упомянутому „Введенію къ категоріямъ Аристотеля" Порфирія.

Христіанская философія

Общій характеръ христіанской философіи и ея дѣленіе.

Періодъ христіанской философіи простирается отъ Р. Хр. до XV-го вѣка, до эпохи возрожденія наукъ и искусствъ. Общій характеръ ея тождественъ съ тѣмъ, который наблюдается въ философіи іудейско-александрійской и у неоплатониковъ. Тождество направленія заключается въ томъ, что христіанскіе учители (подобно тому, какъ Филонъ и Плотинъ) чинили стремленія къ сближенію идей греческой философіи съ догматами христіанства. Это стремленіе замѣчается не только у тѣхъ учителей, которые сочувственно и дружелюбно относились къ греческой философіи, но и у тѣхъ, которые относились къ ней враждебно, считали ересью. (Татіанъ, Тертулліанъ).

Что касается оттѣнковъ философіи за это время, то въ этомъ отношеніи является выдающимся дѣленіе христіанской философіи: 1) на философію отцевъ церкви и 2) схоластическую. Философія отцевъ церкви начинается съ первыхъ вѣковъ христіанства и продолжается до IX-го вѣка. Это философія времени вселенскихъ соборовъ, т.е. того времени, когда христіанскіе догматы еще формулировались, когда греческая философія служила важнымъ органомъ для обработки христіанскихъ ученій. Ученые отцы церкви, получившіе еврейское или греческое образованіе, старались создать правильную систему христіанскаго ученія, вполнѣ согласную и съ традиціями христіанства и въ тоже время вполнѣ удовлетворяющую потребностямъ философски образованнаго ума. Въ этомъ предметѣ всего болѣе были заинтересованы ихъ личныя стремленія. Они не могли остаться удовлетворенными до тѣхъ поръ, пока традиціи христіанства не были переведены на философскія понятія. Такимъ образомъ въ этотъ періодъ греческая философія была первымъ органомъ обработки христіанскихъ догматовъ. Другая роль христіанской философіи была въ періодъ схоластики. Схоластика или схоластическая философія дѣйствовала тогда, когда христіанское ученіе приняло твердый характеръ, было формулировано на вселенскихъ соборахъ въ символѣ и догматахъ вѣры. Разъ ученіе получило такую форму, дальнѣйшее дѣло философіи могло состоять только въ комментаріяхъ и апологіи его. Здѣсь роль философіи была уже второстепенная. Философія содѣйствовала разъясненію, обоснованію, апологіи христіанскаго ученія,

не играла такой роли, какъ въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Поэтому-то и нужно раздѣлить христіанскую философію на два періода.

Философія отцевъ церкви начинается со 2го вѣка по Р. Х. Въ первомъ столѣтіи хотя и появляются нѣкоторыя христіанскія ученія съ философскимъ оттѣнкомъ, но они не имѣютъ особеннаго значенія для исторіи философіи. Это цѣлая масса гностическихъ ученій, которыя были отвергнуты на соборахъ отцами церкви.

Біографическія свѣдѣнія объ Іустинѣ Философѣ. Къ учителямъ церкви, имѣющимъ значеніе въ исторіи философіи, прежде всѣхъ относится Іустинъ, глава всѣхъ христіанскихъ философовъ. (Одинъ изъ ученыхъ выражается, что въ сочиненіяхъ Іустина заложенъ фундаментъ всего христіанскаго богословія, потому что другіе учители церкви того же столѣтія или принадлежали къ его ученикамъ, или прямо примыкали къ его доктринамъ). Іустинъ Мученикъ (или Философъ) происходилъ отъ родителей греческой національности. Родился онъ, какъ полагаютъ, въ Самаритской области Палестины, въ Сихемѣ, гдѣ императоромъ Веспасіаномъ поселена была небольшая греческая колонія; но воспитаніе получилъ въ М. Азіи и Аѳинахъ. Изъ его сочиненій видно, что онъ слушалъ представителей разныхъ философскихъ школъ, но не былъ удовлетворенъ ни одной системой до тѣхъ поръ, пока не сталъ слушать чистаго Платоника. Философія Платона вполнѣ удовлетворила его и онъ оставался вѣренъ ей, пока случайно не встрѣтился съ однимъ христіанскимъ старцемъ. Этотъ старецъ своими разговорами успѣлъ поколебать въ Іустинѣ довѣріе къ Платону. Въ особенности подѣйствовали на него возраженія старца противъ ученія Платона о душѣ и безсмертіи. Іустинъ потерялъ послѣднюю прочную опору для своего міровоззрѣнія. Ему оставалось или совсѣмъ отказаться отъ всякой философіи, или искать свѣта въ другомъ мѣстѣ. Подъ вліяніемъ старца онъ обратился къ изученію христіанскихъ доктринъ, потому что, какъ онъ говоритъ, старецъ убѣдилъ его въ сверхъестественномъ свойствѣ іудейскихъ пророковъ и въ истинности ихъ предсказаній, исполнившихся на Христѣ. Это и послужило ему поводомъ къ принятію христіанства. Но принявъ христіанство, онъ остался все-таки философомъ; въ христіанствѣ онъ нашелъ самую твердую, здравую философію.
- Іустинъ написалъ двѣ апологіи - большую (въ 147 г.) и меньшую (160 года)

Кромѣ этихъ сочиненій замѣчателенъ въ цѣлости его „Разговоръ съ Трифономъ" (150 г.). Дальнѣйшая судьба Іустина Мученика неизвѣстна. Извѣстно только, что онъ окончилъ жизнь въ Римѣ, гдѣ, благодаря стараніямъ фанатическихъ приверженцевъ старой философіи и религіи, особенно циника Целестина, былъ обезглавленъ за приверженность къ христіанству. Кончина его относится приблизительно къ 166 г. по Р. Хр.

Ученіе Іустина Философа. Интересенъ взглядъ Іустина на отношеніе греческой философіи къ христіанству. Греческая философія, по его мнѣнію, стоитъ въ самой тѣсной связи съ христіанствомъ, <u>внутренней</u> по зависимости того и другого отъ одного и того же <u>источника</u>, <u>и внѣшней</u> по исторической зависимости греческой философіи <u>отъ Библіи</u>, въ особенности отъ книгъ Моисея. Первую зависимость Іустинъ объясняетъ такъ: греческая философія въ своемъ источникѣ есть произведеніе того же Логоса, который вочеловѣчился въ І. Христѣ и явился на землѣ основателемъ христіанскаго ученія. Философія и христіанство различаются между собою не по <u>роду</u>, а по <u>степени</u>: откровеніе „Слова" въ греческой философіи было неполно и отрывочно, тогда какъ Логосъ въ лицѣ Іисуса Христа и его ученіи открылся вполнѣ. Во всемъ мірѣ разсѣяны сѣмена „Слова" и весь родъ человѣческій причастенъ „Слову" въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ; отъ этого присутствія „Слова" открывается во всемъ истинномъ и разумномъ: <u>все истинное и разумное и есть логическое</u>, въ смыслѣ происхожденія отъ Божественнаго „Слова". Выходитъ, что и до христіанства всѣ законодатели, поэты и философы, насколько они выражали истину, высказывали только внушенія Божественнаго „Слова". Такимъ образомъ Іустинъ полагаетъ, что было бы несправедливо утверждать, что все христіанство явилось только съ вочеловѣченіемъ „Слова" Божія. Напротивъ, христіанство существовало гораздо раньше своего историческаго появленія: <u>христіанами были язычники</u>, какъ скоро они <u>являлись выразителями истины</u>; таковы были: <u>Сократъ, Гераклитъ</u>, изъ Евреевъ: <u>Авраамъ</u>, Азарія, Илія пророкъ и другіе. Однимъ словомъ, христіанство существовало раньше вочеловѣченія „Слова", только подъ менѣе совершенною формою. Имѣя это въ виду, Іустинъ не могъ считать философію чѣмъ то отличнымъ отъ христіанства; напротивъ, философія была для него какъ бы древнимъ завѣтомъ сравнительно съ новымъ. Іустинъ старается доказать эту связь, сравнивая греческую философію съ ученіемъ І. Христа.

...личіе философіи отъ христіанства состоитъ въ томъ, что первая представляетъ только общія ученія о единомъ божествѣ, тогда какъ второе — спеціальное и въ подробностяхъ. Сократъ, напримѣръ, старается доказать бытіе единаго Бога въ противоположность политеизму, но онъ ничего не знаетъ о Богѣ, какъ о творцѣ міра и проч. Кромѣ этого, въ философіи выраженія божественнаго слова не имѣетъ той чистоты и ясности, какая открывается въ христіанскомъ ученіи, потому что истина въ философіи запутана въ ошибкахъ, предразсудкахъ и противорѣчіяхъ. Что касается внѣшней, исторической связи философіи съ христіанствомъ, то Іустинъ утверждаетъ, что древніе законодатели, философы и поэты (Солонъ, Орфей, Гомеръ и другіе) были знакомы съ еврейскими книгами и позаимствовали мудрости изъ библіи, преимущественно изъ книгъ Моисея. Относительно самыхъ древнихъ Іустинъ думаетъ, что они ознакомились съ еврейскимъ ученіемъ въ Египтѣ, потому что греческіе мудрецы и законодатели много путешествовали и бывали въ Египтѣ; Платонъ, несомнѣнно, былъ знакомъ со всеми книгами Ветхаго Завѣта. Вліяніе его замѣтно на ученіи Платона о душѣ, о сущности души, о наградахъ и наказаніяхъ вообще — на всемъ томъ, что имѣетъ у него символическій характеръ. Вотъ каковы его взгляды на греческую философію. Перейдемъ теперь къ самому ученію Іустина о Богѣ и мірѣ.

У Іустина находятся уже всѣ первыя основы выработаннаго во времена позднѣе времени христіанскаго ученія о Богѣ Отцѣ, Словѣ и Духѣ Святомъ. Идея Божества, по мнѣнію Іустина, является въ человѣкѣ готовою, потому что всѣ и всюду высшія идеи какъ спекулятивнаго характера, такъ и нравственныя прирождены душѣ человѣка. Существо Бога можетъ быть выражено однимъ терминомъ единство; Богъ есть единое, единица. Отсюда существо божества, какъ совершенно простое, не имѣетъ никакихъ качествъ, не можетъ быть выражено ни какимъ либо точнымъ опредѣленіемъ: Богъ есть существо невыразимое. Оно стоитъ выше всякаго конечнаго предиката, всякаго конечнаго разумѣнія. Божество есть существо вѣчное и неизмѣнное. Въ дальнѣйшемъ развитіи ученія о Богѣ у Іустина замѣчается остатокъ классическихъ воззрѣній - именно - представленіе о мѣстѣ нахожденія божества.

Богъ обитаетъ въ области пренебесной, по ту сторону міра; богъ есть существо премірное (Аристотель).
О Логос'ѣ Іустинъ учитъ такъ: божество предъ созданіемъ міра произвело изъ себя нѣкоторую божественную силу (Логос) и эта сила создало міръ. Въ этомъ случаѣ Іустинъ отклоняется нѣсколько отъ мнѣнія позднѣйшихъ христіанскихъ учителей, какъ это доказывается простымъ сближеніемъ его ученія съ ученіемъ другихъ отцовъ. Божество произвело слово предъ сотвореніемъ міра, какъ прототипъ міра и какъ творческую силу, осуществляющую этотъ прототипъ. Логос, стоя въ извѣстной зависимости отъ божества, носитъ уже разныя имена: онъ именуется архистратигомъ, ангеломъ и т.п., потому что разъ явилась эта зависимость, стали возможны и опредѣленныя имена. Слово называется также и богомъ, потому что оно есть одно съ Богомъ, той же божественной природы. Но какимъ образомъ слово могло произойти отъ Бога, не умаляя его значенія? Іустинъ объясняетъ это сравненіемъ: когда одна свѣча зажигается отъ другой, то свѣтъ этой послѣдней нимало не уменьшается. Таково же и отношеніе Отца къ Сыну. Слово творится Богомъ, происходитъ отъ Бога, рождается отъ Него. Для выраженія этого отношенія у Іустина употребляется много разныхъ выраженій и нѣтъ точныхъ опредѣленій отношенія Отца къ Сыну. Это божественное „Слово" вочеловѣчилось въ І. Христѣ, рожденномъ отъ дѣвы.
Ученіе Іустина о Духѣ Святомъ не отличается такою же опредѣленностью: изъ сопоставленія можно видѣть только то мѣсто, которое онъ занимаетъ въ порядкѣ сверхчувственнаго бытія. Рядомъ съ Отцомъ и Его Единороднымъ Сыномъ, вмѣстѣ съ ангелами, или божественными силами, стоитъ Духъ Святый. (Ясно, что эти ангелы у Іустина тоже самое, что силы у Филона и идеи у Платона); Духъ Святый почитается вмѣстѣ съ Богомъ Отцомъ и Словомъ. Іустинъ указываетъ эту формулу крещенія, существовавшую въ его время: „во имя Отца и Господа Спасителя Іисуса Христа и Святаго Духа".
Изъ другихъ пунктовъ, на которыхъ Іустинъ особенно останавливался, заслуживаютъ вниманія вопросы о провидѣніи и свободной волѣ и о воскресеніи мертвыхъ. Какъ примирить провидѣніе со свободной волей,

уничтожаетъ ли провидѣніе свободной воли и тѣмъ самымъ всякую отвѣтственность человѣка за свои поступки, награды и наказанія за нихъ? Іустинъ отвѣчаетъ на эти вопросы въ томъ смыслѣ, что Божественное провидѣніе не уничтожаетъ свободной воли. Необходимость является уже послѣ, когда человѣкъ свободно сдѣлалъ тотъ или другой выборъ между добромъ и зломъ, — необходимость награды въ одномъ случаѣ и наказаніе въ другомъ. Что касается воскресенія мертвыхъ, то это — вопросъ чисто христіанскій. Воскресеніе мертвыхъ было вполнѣ совершенно несообразно съ духомъ ученія Филона и неоплатониковъ. Они смотрѣли на матерію, какъ на зло, и соединеніе души съ тѣломъ представлялось имъ паденіемъ. Слѣдовательно, только нечестивыя души могли опять возвращаться къ тѣлу. Христіанство же, подъ вліяніемъ самыхъ событій изъ жизни І. Христа и его ученія, усвоило совершенно другой взглядъ на матерію. По воскресеніи І. Христа тѣло уже не пугало, не отталкивало своею матеріальностью, перестало казаться зломъ и оскверненіемъ души. Отсюда у отцовъ и учителей церкви является совершенно цѣлесообразнымъ ученіе о воскресеніи мертвыхъ. Іустинъ различаетъ два рода воскресенія: одно произойдетъ передъ пришествіемъ І. Христа съ цѣлью устроить на землѣ царство, имѣющее продолжаться тысячу лѣтъ, а другое будетъ предъ наступленіемъ послѣдняго суда. (Очевидно, Іустинъ принадлежитъ къ числу тѣхъ многихъ христіанъ, которые вѣрили въ скорое пришествіе Іисуса Христа). У Іустина же встрѣчается и ученіе объ адѣ, въ которомъ люди должны будутъ мучиться огнемъ. Относительно продолжительности мученій Іустинъ расходится съ Платономъ. По его мнѣнію, люди будутъ мучиться до тѣхъ поръ, пока это будетъ угодно Богу; можетъ быть, вѣчно, если Богу угодно будетъ продлить ихъ существованіе. Здѣсь проглядываетъ понятіе Іустина о душѣ: повидимому, онъ убѣжденъ, что душа по природѣ своей не есть существо вѣчное и безсмертіе ея зависитъ отъ воли Божіей.

<u>Татіанъ</u>. По свидѣтельству Иринея, Татіанъ былъ ученикомъ Іустина. Съ этимъ можно согласиться на основаніи сходства въ ученіи того и другого. Татіанъ, впрочемъ, отличается отъ Іустина въ отношеніи къ греческой философіи. Онъ является предтечею тѣхъ отцовъ и учителей церкви (Тертулліанъ и др.), которые возставали противъ

всего греческаго, считали греческую философію извращенною. Не смотря на такое отношеніе къ греческой философіи, самъ Татіанъ въ своихъ сочиненіяхъ стоитъ въ зависимости отъ взглядовъ, выработанныхъ греческой философіей. Сочиненія его называются „Посланія къ Эллинамъ (ок. 170 г.)

Болѣе замѣчателенъ современникъ Татіана Аѳинагоръ, прославившійся двумя сочиненіями: 1, Апологіей христіанства (ок. 177 г.) и 2, ученіемъ о воскресеніи мертвыхъ. Въ своей „Апологіи" Аѳинагоръ сходится съ Іустиномъ, являясь противникомъ многобожія и защищая единобожіе. Доказательства его въ данномъ случаѣ очень оригинальны, и показываютъ [illegible] на остатокъ классическихъ воззрѣній на міръ. Богъ, говоритъ онъ, сотворившій этотъ шарообразный міръ, занялъ положеніе по ту сторону міра, премірное. Другой Богъ, если бы онъ былъ, долженъ былъ бы находиться или въ этомъ мірѣ, или въ томъ пространствѣ, которое занимаетъ Богъ, или, наконецъ, въ какомъ нибудь другомъ, неизвѣстномъ мѣстѣ. Но ни въ томъ, ни въ другомъ, ни въ третьемъ онъ не можетъ находиться, потому что былъ бы существомъ ограниченнымъ и допускающимъ наряду съ собою другое существованіе, что противорѣчитъ понятію божества.

О слове" Аѳинагоръ учитъ такъ: Богъ создалъ все своимъ разумомъ и словомъ"; „слово было у Бога отъ вѣчности, но [illegible] изъ нея, изъ утробы Божества, для того, чтобы быть первообразомъ и идеей [illegible] всѣхъ тварей. Было время, когда „Слово" было потенціально въ Богѣ, но наступилъ моментъ, когда оно выступило изъ нѣдръ Божества. Это выступленіе и есть рожденіе „слова". По такой зависимости Сына отъ Бога, говоритъ Аѳинагоръ, мы должны утверждать, что Богъ Отецъ и Сынъ — едино: Слово въ Богѣ и Богъ въ Словѣ.

Что касается ученія о Духѣ Святомъ, то Аѳинагоръ называетъ его [illegible] духомъ, который говорилъ чрезъ пророковъ. Ангелы, по его мнѣнію, чрезъ Слово участвуютъ въ управленіи міромъ. Въ сочиненіи „О воскресеніи мертвыхъ" Аѳинагоръ доказываетъ, что оно ни въ какомъ отношеніи не составляетъ нелѣпости: воскресеніе не противно ни силѣ, ни волѣ божества. Если божество имѣло силу создать человѣка изъ ничего, то тѣмъ болѣе имѣетъ силу воскресить его. Съ другой стороны, если Богъ создалъ человѣка съ двойственной природой, то не для того, чтобы одна часть его (тѣло) обратилась въ прахъ. Это не соотвѣтство-

бытія въ плану міроздания. Человѣкъ умретъ съ тѣломъ, долженъ и соединиться съ тѣломъ.

Къ Аѳинагору весьма близко подходитъ своимъ ученіемъ <u>Ѳеофилъ Антіохійскій</u>, извѣстный своимъ „Посланіемъ къ Автолику." Нѣкоторую разницу представляетъ ученіе <u>Иринея</u> и не въ томъ, чтобы бы у него было что нибудь оригинальное, а въ краткости и осторожности выраженія. Поэтому можно судить, какъ свободно обращались съ христіанскими доктринами первые отцы и учители церкви и какъ робко стали относиться къ нимъ позднѣйшіе, опираясь больше и больше на преданіе. Намекъ на это встрѣчается въ сочиненіяхъ Иринея. Ириней является противникомъ еретиковъ, именно на основаніи христіанскаго преданія. Тогда какъ первые отцы весьма мало толковали о преданіи, Ириней говоритъ, что безъ преданія нельзя придти ни къ какому соглашенію въ пониманіи христіанскаго ученія. Такимъ образомъ, однимъ изъ краеугольныхъ камней христіанства должно служить преданіе. Выраженія Иринея, что Сынъ и Духъ Святый — едино съ Отцемъ и суть органы творенія и откровенія, отличаются сжатостью и нѣкоторою непосредственностью, потому что онъ не различаетъ Сына, какъ Творца, и Духа, какъ органа откровенія.

<u>Тертулліанъ</u> (род. около 160 г., + въ 220 г.) былъ пресвитеромъ въ Карфагенѣ и прославился борьбою противъ гностиковъ, въ особенности Валентина и Маркіона. Въ концѣ жизни онъ перешелъ на сторону Монтана, называвшаго себя „параклитомъ" (утѣшителемъ) и выдававшаго за Духа Святаго. Ученіе монтанистовъ отличалось моральнымъ и дисциплинарнымъ ригоризмомъ. Они учили о четырехъ четыредесятницахъ (quadragesimae) въ жизни Христа. Ученіе это расходилось съ христіанскимъ воззрѣніемъ, такъ что многіе соборы отвергли и прокляли его, какъ еретическое. Но позднѣйшіе отцы церкви нашли, что, хотя ученіе о постѣ и нельзя обращать въ догматъ, но другіе посты вовсе не такъ плохо, какъ думали прежде, и стали рекомендовать ихъ. На это-то ученіе и указываетъ Тертулліанъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ раздѣлялъ воззрѣніе хиліастовъ, вѣровавшихъ въ скорое пришествіе Христа на землю и въ земное царство въ теченіи тысячи лѣтъ. Ученіе это существовало раньше (у Іустина, напримѣръ) и не встрѣчало нареканій, но позднѣйшіе послѣдователи его были

признаны еретиками.

Сочиненія Тертулліана Неандеръ раздѣляетъ на три рода: 1, морально-дисциплинарные, 2, догматико-полемическія и 3, апологическія. Одни изъ нихъ написаны до обращенія его въ монтанизмъ, другія — послѣ.

<u>Изложеніе философіи Тертулліана.</u> <u>Взглядъ Тертулліана на отношеніе язычества къ христіанству и разума къ вѣрѣ.</u> Тертулліанъ стоитъ во главѣ тѣхъ отцовъ, которые смотрѣли весьма узко на характеръ языческаго образованія и философіи, на значеніе разума въ дѣлѣ знанія. Имъ положено начало той нетерпимости, которая характеризуетъ нѣкоторые отдѣлы исторіи христіанской церкви и въ особенности позднѣйшее ученіе католицизма. Недовѣріе къ изслѣдованію, презрѣніе къ наукѣ, преслѣдованіе всякой попытки раціональнаго изслѣдованія, — всѣ эти явленія, характеризующія періодъ схоластики, находятся въ болѣе или менѣе отдаленной связи съ тѣми взглядами, представителемъ которыхъ является Тертулліанъ. Онъ утверждаетъ, что между языческой философіею и христіанствомъ нѣтъ рѣшительно ничего общаго. (Нужно замѣтить, что Тертулліанъ вышелъ христіаниномъ изъ языческихъ адвокатовъ; въ дѣлѣ полемики съ различными сектами, какъ и въ апологіи, онъ является болѣе адвокатомъ, чѣмъ ученымъ, болѣе краснорѣчивымъ говоруномъ, чѣмъ убѣдительнымъ изслѣдователемъ: доказательства его въ большинствѣ случаевъ — чисто адвокатскаго характера). Христіане, говоритъ Тертулліанъ, — ученики неба, а философы — ученики Аѳинъ и другихъ греческихъ городовъ; христіане всю жизнь и дѣятельность основываютъ на принципахъ небесныхъ, а философы работаютъ изъ-за славы и почестей; у христіанъ ихъ ученіе всегда переходитъ въ жизнь, мысль связана съ дѣломъ, тогда какъ философы никогда не отличались подобнымъ поведеніемъ; христіане преданы истинѣ, а философы — друзья заблужденія и патріархи ересей. Ясно, что это болѣе риторика, чѣмъ указаніе на дѣйствительную разность между язычествомъ и христіанствомъ.

Гораздо опредѣленнѣе ученіе объ отношеніи разума къ вѣрѣ. На вопросъ, какую роль долженъ играть разумъ въ христіанствѣ, Тертулліанъ отвѣчаетъ, что христіанину не свойственна любознательность. Изслѣдованіе не мирится съ христіанствомъ: послѣ Христа не требуется никакой любознательности, послѣ Евангелія не нужно никакихъ и[illegible]

ніяхъ изслѣдованій, потому что всѣ умственныя потребности находятъ себѣ удовлетвореніе въ Евангеліи. Всякое раціональное изслѣдованіе не можетъ привести ни къ какимъ результатамъ. Никто, вѣрно, не будетъ возражать, что истину нельзя познать безъ Бога. Но Бога нельзя познать безъ Христа, Христа - безъ Духа Святаго, Святаго Духа - безъ таинствъ. Итакъ, человѣку недоступно познаніе истины помимо причастія таинствамъ церкви. Разумъ человѣческій не можетъ быть полезенъ въ изслѣдованіи вещей; онъ служитъ источникомъ заблужденій и ересей. Если въ I-мъ и II-мъ в. явилось мнѣніе, что христіанство обязано этимъ мудрованіямъ человѣческаго разума, изслѣдованіямъ, которыя ведутся не въ послушаніи истинной церкви. Вообще, съ христіанствомъ не мирятся никакія образованія, никакіе философы и профессора науки, потому что по самой своей природѣ человѣческій разумъ возстаетъ противъ христіанскихъ истинъ. Христіанскія истины кажутся ему нелѣпостью, и уже по этому одному можно судить объ ихъ откровенномъ и божественномъ происхожденіи. Разумъ не можетъ примириться съ ученіемъ, что Сынъ Божій распятъ, умеръ и погребенъ: оно кажется ему постыднымъ, нелѣпымъ, невозможнымъ. Но для христіанина такое отношеніе разума къ христіанскому ученію доказываетъ его истинность: оно совершенно достойно вѣры, потому что кажется для разума нелѣпымъ; оно несомнѣнно для христіанина, потому что невозможно для разума (Credo, quia absurdum est)

Такъ же, какъ къ философіи и разуму, Тертулліанъ относится и къ человѣческой волѣ. Сама по себѣ она не можетъ произвести ничего добраго, потому что заражена первороднымъ наслѣдственнымъ грѣхомъ; разумъ затемненъ грѣхомъ, воля испорчена и извращена. Въ отношеніи знанія человѣка способно выручить только откровеніе церкви, такъ и доброе направленіе его волѣ можетъ сообщить только благодать Божія, которая раздается въ таинствахъ.

Ученіе о душѣ, Богѣ и мірѣ. Ученіе Тертулліана о душѣ замѣчательно своими отрицательными достоинствами; такого грубаго ученія не проводилъ ни одинъ изъ христіанскихъ писателей. Душа, по его мнѣнію, есть своего рода тѣло, потому что все реальное можетъ быть только тѣлеснымъ. Если не тѣло, то ничто (nihil, si non corpus), такъ какъ наши чувства не даютъ намъ знать ничего, кромѣ тѣлъ

а они насъ не обманываютъ. Тертулліанъ утверждаетъ даже, что и божество, безъ сомнѣнія, есть также своего рода тѣло. Хотя въ Св. писаніи божество и называется духомъ, но это не уничтожаетъ высказаннаго положенія, такъ какъ и духъ — тоже тѣло. Очевидно, что Тертулліанъ, хотя и враждебно относится къ языческой философіи, высказываетъ тѣмъ не менѣе стоическія воззрѣнія на божество, на которыя онъ восталъ: стоики представляли божество, какъ тонкій эфиръ или огонь, который сообщаетъ жизнь и движеніе всему. Если бы душа не была нѣкоторое тѣло, въ такомъ случаѣ нельзя было бы объяснить взаимнаго отношенія между душою и тѣломъ. Новый доводъ въ пользу тѣлесности души Тертулліанъ видитъ въ фактѣ передачи психическихъ свойствъ. Наслѣдственность, по его мнѣнію, доказываетъ, что дитяти передается часть души отца; она отдѣляется въ сѣмени отца и остается въ зародышѣ, изъ котораго развивается дитя. Такимъ образомъ можно объяснить и наслѣдственность первороднаго грѣха. Грѣхъ есть наслѣдіе людей отъ Адама, потому что душа ихъ произошла отъ души Адама чрезъ дѣленіе ея, подобно тому какъ переходятъ наслѣдственно качества у животныхъ и растеній. Душа, очевидно, дѣлима и поэтому тѣлесна. Какъ существо тѣлесное душа, конечно, должна имѣть форму, и, дѣйствительно, имѣетъ фигуру человѣческаго тѣла. Уча такимъ образомъ о душѣ, Тертулліанъ въ тоже время вѣритъ въ ея безсмертіе. Душа тѣлесна, но по природѣ своей она безсмертна, какъ и Богъ. Богъ, хотя есть своего рода тѣло, но вѣченъ и неизмѣненъ.* Въ ученіи о Богѣ Тертулліанъ примыкаетъ къ извѣстнымъ уже ученіямъ, за исключеніемъ того, что онъ разсматриваетъ божество какъ тѣло и всѣ божественные процессы понимаетъ какъ развитіе матеріи. Богъ въ своемъ существѣ непостижимъ для человѣка и познаваемъ на столько, на сколько онъ открывается въ Сынѣ. Познаваемый человѣкомъ Богъ есть собственно „человѣческій Богъ"; человѣкъ не въ состояніи познать Бога независимо отъ откровенія. Тертулліанъ

---

*Когда въ XVII-мъ столѣтіи возникли споры о природѣ души, многіе отвѣчали точно также, какъ Тертулліанъ, т. е. что матеріальность души не представляетъ препятствія для безсмертія. Слѣдовательно, мнѣніе о томъ, что для безсмертія души требуется простота, единство, не сложность далеко не составляло общей принадлежности въ воззрѣніяхъ всѣхъ философовъ. Это было мнѣніе только платонической школы. Другіе утверждали, что душа тѣлесна, но безсмертна по природѣ. Конечно, съ логической точки зрѣнія нельзя защищать подобнаго взгляда: трудно доказать тѣлесность и вѣчность души. Тѣмъ не менѣе многіе замѣчательные мыслители, называя душу тѣломъ, были убѣждены въ ея безсмертіи.

признитъ Бога единымъ, вѣчнымъ и свободнымъ: по свободѣ своей онъ рождаетъ и производитъ все, и не связанъ никакой необходимостью. Переходя къ откровенію божества, или къ Сыну, Тертулліанъ предлагаетъ слѣдующее: Сынъ Божій - это мудрость божія, Сила Его, иначе - Слово. Разумъ былъ всегда въ Богѣ, но мудрость - это откровеніе разума въ самомъ Богѣ, откровеніе того, что въ Богѣ было первоначально потенціально. Сынъ называется силой, потому что мудрость явилась творческою силою въ мірѣ; ею Богъ создалъ міръ. Сынъ Божій есть Слово, какъ откровеніе разума. Это откровеніе можно сравнить съ тѣмъ, какое мы наблюдаемъ въ словѣ, какъ выраженіи мысли. Мудрость не всегда была присуща Богу; она явилась только тогда, когда Богъ нашелъ её необходимою для созданія міра; что было въ Богѣ потенціально, явилось актуально, когда надо было сотворить міръ. Богъ зачалъ тогда мудрость и родилъ ее. Сынъ Божій явился позднѣе, когда Богъ приступилъ къ сотворенію міра. (Взглядъ нѣсколько грубый, но это зависитъ отъ языка, отъ неумѣнія хорошо выражать абстрактныя понятія. Тертулліанъ поясняетъ, что подъ временемъ, когда не было Сына, онъ разумѣетъ не феноменальное время, а то, которое было ранѣе сотворенія міра) Сынъ [illegible] природѣ своей, какъ и Богъ, есть своего рода тѣло, но нераздѣльное [illegible] субстанціи Бога: это - „отрасль" божества и часть его. Тертулліанъ [illegible] случаѣ опирается на слова самаго сына: „отецъ болій меня [illegible], [illegible] понимая ихъ въ буквальномъ смыслѣ. Какъ происходитъ сынъ отъ отца? Также, какъ рождается свѣтъ отъ солнца. Сынъ можетъ быть названъ сіяніемъ отца, свѣтомъ, исходящимъ отъ него. Этимъ Тертулліанъ хочетъ объяснить, какимъ образомъ Отецъ и Сынъ въ одно время и различны и составляютъ едино: свѣтъ не раздѣленъ отъ солнца, но и не есть солнце; это - нѣкоторое продолженіе существа солнца.

О Духѣ Святомъ Тертулліанъ учитъ, что онъ есть третье лицо (persona) въ божествѣ (терминъ, котораго сначала избѣгали и который былъ принятъ только позднѣе.) Духъ происходитъ отъ Сына и Бога Отца. Об. Духа въ Божественной Троицѣ можно сравнить съ плодомъ, [illegible] является на стеблѣ или стволѣ, имѣющемъ корень: корень - Богъ отецъ, стволъ - Сынъ, а плодъ - Духъ Святый. Позднѣйшее ученіе католической церкви о происхожденіи Духа Святаго отъ Отца и Сына, такимъ образомъ, получило свое начало въ этомъ ученіи Тертулліана

Въ ученіи его о мірѣ надо отмѣтить слѣдующее: онъ утверждаетъ, что міръ сотворенъ изъ ничего; никакой матеріи, ни въ грубомъ ни въ тонкомъ смыслѣ, не существовало вѣчно; міръ, поэтому, существуетъ не отъ вѣчности, а созданъ въ извѣстное время.

б) *Климентъ Александрійскій* представляетъ значительный контрастъ съ Тертулліаномъ. По духу своей философіи онъ примыкаетъ къ Іустину и у него мы встрѣчаемъ съ большимъ развитіемъ тѣ идеи, которыя высказаны Іустиномъ. Климентъ былъ учителемъ въ такъ называемой катехизической школѣ въ Александріи. По преданію, еще во времена апостольскія въ Александріи сформировалась катехизическая школа, имѣвшая цѣлію подготовить язычниковъ къ принятію христіанства, объяснить имъ христіанскіе догматы. Однимъ изъ руководителей или директоровъ этой школы (ок. 180 г.) называютъ Пантэна, который былъ первоначально стоикомъ, а потомъ сдѣлался христіаниномъ. Вмѣстѣ съ нимъ и послѣ него руководилъ школою Климентъ; его дѣятельность въ Александрійской школѣ начинается съ 189 года. Вотъ все, что извѣстно о его жизни.

Сочиненія, написанныя имъ, слѣдующія: 1) „Увѣщаніе къ язычникамъ" 2) „Педагогъ" и 3) „Собраніе христіанскихъ мыслей и правилъ" (8 кн.)

Въ отношеніи къ языческой философіи онъ различается рѣзко отъ Тертулліана. Язычество, учитъ онъ, не есть сплошное заблужденіе; въ немъ заключается значительная доля истины. Это объясняется прежде всего тѣмъ обстоятельствомъ, что истина вездѣ и всегда происходитъ отъ одного источника — Божественнаго Логоса, который открылся въ законахъ Моисея, въ пророчествахъ, въ лицѣ І. Христа и открывался, хотя и не такъ полно, въ язычествѣ. Самымъ главнымъ и лучшимъ обнаруженіемъ Логоса въ язычествѣ была философія, именно греческая. Лучшій греческій философъ, которому полнѣе всѣхъ открылся Логосъ, былъ *Платонъ*. Климентъ называетъ его *великимъ* и даже богодухновеннымъ. Съ другой стороны, истина, которую содержитъ въ себѣ язычество, объясняется частью откровеніями и заимствованіями. *Греческіе философы*, подобно іудейскимъ пророкамъ, *откровенія свыше получали* отъ низшихъ ангеловъ, тѣхъ самыхъ, которые въ библіи называются „*стражами народовъ*". Заимствованіе также играло важную роль въ иномъ случаѣ: Платонъ, [illegible]

Греческіе мудрецы многое почерпнули изъ еврейскихъ книгъ, преимущественно изъ Пятокнижія Моисеева. Всѣ эти причины и обусловливаютъ тотъ фактъ, что въ язычествѣ мы находимъ частицы истины среди массы заблужденій.

Значеніе философіи для христіанскаго ученія. Климентъ придаетъ большое значеніе философіи, какъ ни одинъ изъ отцевъ церкви. Философія, по его мнѣнію, служитъ единственнымъ средствомъ для христіанина перейти отъ религіозной вѣры къ религіозному знанію (γνῶσις). Этотъ переходъ есть не только желательное, но и самое лучшее явленіе въ христіанствѣ: христіанскій гностикъ представляетъ идеалъ, совершенство христіанина. Итакъ, этотъ переходъ есть необходимое требованіе христіанскаго совершенства. Онъ можетъ быть достигнутъ только философіею; она одна только можетъ преобразовать вѣру въ христіанское знаніе. Вѣра есть смутное предчувствіе истины; только въ знаніи истина сознается отчетливо. Христіанское знаніе такъ же относится къ христіанской вѣрѣ, какъ взрослый человѣкъ къ дитяти. Вѣра есть собственно удѣлъ невѣжественной толпы, слѣдовательно - удѣлъ низшаго христіанскаго сознанія. Напротивъ того, удѣлъ образованныхъ, совершенныхъ христіанъ - знаніе. Въ чемъ же состоитъ эта философія, посредствомъ которой возможно перейти отъ вѣры къ знанію? Она заключается въ діалектикѣ, физикѣ и философской морали; состоитъ изъ тѣхъ же частей, которыя были намѣчены и развиты греческой философіею. Безъ нихъ нельзя сдѣлаться христіаниномъ-гностикомъ, совершеннымъ христіаниномъ. (Теперь не легко вполнѣ оцѣнить этотъ взглядъ Климента на отношеніе вѣры къ знанію, потому что теперешнія системы богословія представляютъ то знаніе, къ которому стремились первые отцы и учители церкви. Чтобы оцѣнить его, надо перенестись къ тому времени, когда богословскаго знанія не было. Климентъ очень хорошо понималъ, что человѣку образованному нельзя остановиться на отрывочныхъ вѣрованіяхъ, переходящихъ по преданію. Отсюда - требованіе перехода отъ вѣры къ знанію. Для этого онъ не видѣлъ другого средства, кромѣ греческой философіи.) Христіанскій гностикъ долженъ быть плодомъ философскаго изученія христіанскаго ученія и преданія. Критерій подобнаго знанія, критерій того, что извѣстный взглядъ долженъ быть признанъ христіанскою истиною, составлять часть христіанскаго знанія, заключается для Климента въ согласіи достигнутаго знанія съ

священнымъ писаніемъ и преданіемъ. Ясно, что съ такимъ критеріемъ открывается доступъ къ христіанскому γνῶσις-у всевозможнымъ элементамъ, которые не противорѣчатъ писанію и преданію. Поэтому не удивительно, что Оригенъ вводитъ въ христіанскую догматику все, что онъ находитъ лучшаго въ прежнихъ философскихъ ученіяхъ. (Что прямымъ образомъ не противорѣчитъ писанію и преданію и вытекаетъ изъ аксіомъ разума, должно быть истиной. Конечно, прямымъ образомъ тутъ нѣтъ ничего, что заслуживало бы упрека. Но дѣло въ томъ, что каждый по своему понимаетъ аксіомы разума и потому въ христіанскую догматику можно было проводить, въ качествѣ аксіомъ, всевозможныя ученія). Такова роль философіи по отношенію къ христіанскому вѣрованію: она не есть что либо терпимое, но даже необходимый органъ для образованія христіанскаго знанія, или богословія? Что такое христіанскій гностикъ? Это для христіанина тоже самое, что идеалъ человѣческаго совершенства для стоиковъ — мудрецъ. Гностикъ, достигши знанія, достигаетъ общенія съ Богомъ и непосредственнаго созерцанія божественныхъ тайнъ. Какъ скоро въ гностикѣ совершилось такое умственное преобразованіе, оно отражается на его нравственности и проникаетъ всю его дѣятельность. Гностикъ есть лицо безстрастное, какъ Богъ. Онъ такъ великъ въ своемъ нравственномъ и умственномъ совершенствѣ, что можетъ быть названъ „богомъ, ходящимъ по землѣ" (выраженіе приблизительно тоже, какое находится у стоиковъ, которые равняютъ мудреца съ богомъ и даже называютъ его своего рода богомъ).

Въ ученіи о Божествѣ Климентъ, вообще, не расходится съ предшественниками, напр. Густиномъ и Аѳинагоромъ. Онъ прежде всего настаиваетъ, подобно Филону и Плотину, на томъ, что Богъ въ своемъ существѣ непознаваемъ и неопредѣлимъ, слѣдов.: непостижимъ въ томъ, что онъ есть по своей сущности. Но доказательства, которыя приводитъ Климентъ, имѣютъ нѣкоторыя особенности. Онъ доказываетъ, что для опредѣленія Божества необходимо было бы воспользоваться какими-либо категоріями, напр. вида, рода, разницы, существа и т. п. Но ими нельзя опредѣлить Божество, такъ какъ всѣ категоріи ниже его. Божество нельзя назвать существомъ, потому что существо обладаетъ свойствами; слѣдовательно, въ понятіе существа входитъ разграниченіе свойствъ, а слѣдовательно и нѣкоторая ограниченность, которая связана съ свойствами. Вы[...]

знаемъ о Богѣ, есть его бытіе, но не существованіе, потому что существованіе предполагаетъ извѣстныя свойства и условія, есть бытіе въ формѣ жизни.

Всѣ эти опредѣленія относятся къ Богу, какъ первой причинѣ всего, къ Богу Отцу. Они неприложимы къ Сыну, потому что въ Λόγος'ѣ открывается Божество. Мы знаемъ, что такое Слово, настолько, насколько Божество доступно человѣческому вѣдѣнію. Сынъ не есть нѣчто сотворенное, произведенное, но рожденіе; Λόγος рождается. Это значитъ, что Λόγος зачинается въ утробѣ божества и открывается внутри его, не отдѣляясь отъ божества. Λόγος — это modus божественнаго бытія. Вслѣдствіе такого отношенія естественно, что Λόγος не имѣетъ своей субстанціи, особой отъ Бога Отца. Слово не отдѣляется отъ Отца, какъ блескъ огня не отдѣляется отъ огня. Поэтому, формулируя отношенія Отца къ Сыну, Климентъ употребляетъ выраженія „единосущный и равносущный". Въ отношеніи къ міру Λόγος оцѣнивается, какъ первообразъ его. Λόγος (какъ и у Филона) по своему содержанію есть система идей, но не такихъ, какъ у Платона, а идей въ смыслѣ живыхъ творческихъ силъ, міровыхъ силъ. Третье, что можно различать въ божествѣ, есть Духъ Святый. Климентъ называетъ его силою, крѣпостью слова. Духъ также относится къ Сыну, какъ кровь къ плоти. Что касается нравственнаго ученія, нельзя не отмѣтить одну черту Климента: какъ не только съ терпимостью, но и съ глубокимъ уваженіемъ относится онъ къ философіи, такъ и въ морали строго держится общественныхъ и благородныхъ принциповъ, которые были выработаны греческою философіею. Въ противоположность грубо-восточнымъ тенденціямъ, обнаружившимся въ ученіи объ аскезѣ, Климентъ возстаетъ противъ такой морали. Бракъ, семейная жизнь, по его мнѣнію, не есть дозволенное осквернение (какъ по Тертулліану), но прямое назначеніе человѣка, лучшая и благороднѣйшая форма человѣческаго существованія. Человѣкъ, отказывающійся отъ брака, не удовлетворяетъ своему прямому призванію. Бракъ въ особенности важенъ для христіанина, потому что не имѣніе жены и дѣтей можетъ вредить нравственности христіанской. Точно также относится Климентъ и къ имуществу, богатству, вообще къ вопросамъ экономическимъ. Нищета вообще не есть признаніе христіанина, потому что, если прямое назначеніе человѣка — имѣть жену и дѣтей, то его прямая обязанность — добывать и матеріальныя средства для дома. Извѣстные богатства необходимо для христіанина;

не пятнаютъ христіанина, а пятнаютъ его грубыя страсти и пороки, которыя бываютъ иногда связаны съ богатствомъ. Климентъ не восхищался и мученичествомъ, которое считалось въ то время отличительною чертою христіанства. Мученичество, конечно, вещь прекрасная, но ставить его въ первую и самую важную обязанность христіанина не слѣдуетъ. Чѣмъ мученичество важно? Тѣмъ, что оно позволяетъ достигать человѣку высшаго нравственнаго совершенства, и ни чѣмъ другимъ. Тѣ люди, которые добиваются мученической смерти, не имѣя этого высокаго понятія о сущности мученичества, не имѣли бы большихъ послѣдствій отъ своей мученической смерти.

Таковы существенныя черты ученія Климента Александрійскаго. Можно еще прибавить къ этому, что духъ ученія Климента составляетъ лучшую черту христіанскаго богословія. Его ученіе съ нѣкоторыми измѣненіями было принято лучшими христіанскими учителями.

III. Оригенъ (род. 185 г. † 254 г.) съ первыхъ уже лѣтъ своего дѣтства сталъ обнаруживать замѣчательные таланты и весьма скоро сдѣлалъ большіе успѣхи въ литературѣ, сначала подъ руководствомъ своего отца Леонида, и потомъ подъ руководствомъ Климента Александрійскаго. Эрудиція Оригена замѣчательна; ему не остались неизвѣстными писанія языческихъ философовъ. Въ особенности онъ любилъ Платона, а послѣ Платона стоиковъ. На 25-мъ году жизни Оригенъ сталъ посѣщать Аммонія Саккоса, основателя неоплатонической школы, такъ что его считаютъ ученикомъ Аммонія. Но нужно замѣтить, что Оригенъ сталъ слушать Аммонія, когда былъ уже профессоромъ въ катехизической школѣ (онъ сталъ читать тамъ съ 18 лѣтъ, вслѣдствіе своей необыкновенной (ранней) даровитости и усердія), слѣдовательно, когда его христіанскія убѣжденія уже вполнѣ сформировались. Оригенъ прославился громаднымъ количествомъ своихъ сочиненій, которыя заключаются главнымъ образомъ въ толкованіи Св. Писанія. За свою геніальность, необыкновенное трудолюбіе и усидчивость Оригенъ получилъ названіе „алмазнаго“. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ значительно отступилъ отъ христіанскаго ученія и преданія. Два собора въ Александріи собирались по поводу его ученія. Онъ былъ обвиненъ въ ереси, лишенъ преподаванія въ школѣ и священства, такъ что и долженъ былъ оставить Александрію (232 г.) Умеръ онъ въ Тирѣ.

Изъ сочиненій Оригена особенно важны два: „Περὶ ἀρχῶν“ (о началахъ) и „Про-

Цельса". Первое представляетъ попытку систематическаго изложенія всѣхъ христіанскихъ ученій, первый опытъ христіанскаго богословія. Сочиненіе это дошло до насъ въ латинской обработкѣ Руфина. Оно состоитъ изъ 4хъ книгъ, содержаніе которыхъ слѣдующее: 1, о Богѣ и Ангелахъ 2, о мірѣ и вочеловѣченіи Λόγος'а 3, о свободѣ и объ освобожденіи людей отъ грѣха и власти темныхъ силъ и 4, объ откровеніи. Второе написано противъ Цельса, одного неоплатоническаго философа.

<u>Философскія ученія Оригена</u> сводятся: Iхъ, къ понятію о задачахъ христіанской философіи или, что тоже, христіанскаго богословія и 2хъ, къ ученію о Богѣ, мірѣ и откровеніи.

Въ первые вѣка понятія христіанской философіи и богословія не отдѣлялись одно отъ другаго. Существовала вѣра и основаніе ея - св. Писаніе и преданіе, и вмѣстѣ - требованіе создать нѣкоторую систему христіанскаго знанія. Названія: христіанинъ, христіанскій мудрецъ, философъ и богословъ были безразличны. Задача христіанской философіи, по Оригену, состоитъ въ томъ, что она должна дать систему христіанскаго богословія. Оригенъ не довольствуется отрывочными истинами вѣры, ему нужна система. Понятно, что это требованіе профессора катехизической школы. Когда устроены школы, гдѣ преподается христіанское ученіе и гдѣ преподаютъ такіе учителя, какъ Пантэнъ, Климентъ и Оригенъ, дѣло не могло обойтись безъ системы. Къ этой мысли Оригенъ пришелъ не первый, но ему первому удалось осуществить ее.

Кто же можетъ создать систему христіанскаго знанія? Это могутъ сдѣлать только люди науки, это - задача ученыхъ. Апостолы въ своихъ посланіяхъ дали только нѣкоторыя сѣмена христіанскаго знанія, зародыши, но не самое знаніе. Дѣло ~~науки~~ людей - развить эти сѣмена въ стройную систему знанія, а затѣмъ дать ей крѣпость, вооружить всевозможными способами противъ нападеній, т. е. представить эту систему въ формѣ истинъ, сопровождаемыхъ доказательствами. Развитіе христіанскихъ доктринъ въ систему и изложеніе ихъ въ научной формѣ - такова задача христіанской философіи по отношенію къ вѣрѣ.

Въ <u>ученіи о Богѣ</u> Оригенъ примыкаетъ къ Клименту, но у него есть одно опредѣленіе, въ которомъ онъ совершенно сходится съ ученіемъ неоплатониковъ. Богъ есть существо безтѣлесное. Бога нельзя назвать тѣломъ въ какомъ бы то ни было смыслѣ: это ни вѣтеръ, ни духъ, ни огонь

[illegible] есть сущее, границы, размѣры, [illegible] [illegible]). Это значитъ, что бога нельзя назвать какимъ либо положительнымъ именемъ, напоминающимъ тѣ или другіе предикаты въ мірѣ явленій. Поэтому, бога нельзя назвать мудростью, разумомъ, даже сущностью и существомъ; онъ выше всѣхъ этихъ опредѣленій и [illegible] единица, безъ [illegible] различія, безъ всякихъ опредѣленій. Тѣмъ не менѣе нельзя сказать, что богъ не имѣетъ границы и мѣры. Обыкновенно привыкли говорить о Богѣ, какъ о существѣ безконечномъ. Но богъ не можетъ быть безпредѣльнымъ, потому что безпредѣльное не въ состояніи обнимать само себя, или относиться къ самому себѣ опредѣленно. Оригенъ не понимаетъ, какимъ образомъ изъ безпредѣльна[illegible] родиться слово, потому что слово есть отношеніе божества къ самому себѣ, извѣстное опредѣленіе. Но предѣлъ божества не есть какой либо внѣшній, а внутренній: это — самоопредѣленіе, самоограниченіе. Вообще, богу нельзя отказать ни въ мудрости, ни въ могуществѣ, ни въ благости, однако мы должны утверждать, что могущество бога имѣетъ внутренніе предѣлы. Могущество его ограничивается мудростью и благостью: богъ не можетъ произвести того, что расходилось бы съ его мудростью и благостью. (Термины, которые могутъ подать поводъ къ возраженіямъ, но смыслъ ихъ совершенно вѣренъ и удержанъ въ христіанскихъ догматикахъ.) Такимъ образомъ ученіе Оригена о божествѣ ограничивается большею частію отрицательными опредѣленіями.

[illegible] Сынъ, по Оригену, не есть какое либо сотвореніе, а порожденіе. Рождаясь отъ Отца, Сынъ остается нераздѣльнымъ съ Нимъ по волѣ и существу. Оригенъ (тутъ начинаются нѣкоторыя особенности въ ученіи Оригена, которыя вызвали противъ него соборъ) прямо утверждаетъ, что λόγος не можетъ быть равенъ Богу Отцу, потому что, какъ рожденный отъ Отца или зависимый отъ него, Сынъ, хотя и есть [illegible] божественное, но обусловленное. Это доказывается и [illegible] наименованіями: Богъ Отецъ называется ὁ θεός (какъ [illegible]), Сынъ — просто θεός. Сыну недостаетъ самостоятельности: онъ [illegible] по силѣ Отца. Сынъ есть отраженіе вѣчнаго Творца, но не заключаетъ въ себѣ всего величія божества.

Что касается отношенія Сына къ міру, то онъ есть первообразъ [illegible] вещей. Это значитъ, что ни одна вещь не [illegible] [illegible] подобно на Бога Отца. Если говорятъ, что человѣкъ сотворенъ по образу

Божію, то это значитъ, что онъ есть подобіе Слова. Вообще, Слово и Духъ Святый также отстоятъ отъ Бога, какъ вещи сотворенныя (ангелы, души людей) отстоятъ отъ Сына и Духа Святаго, — разстояніе неизмѣримое (Ереси Арія и Македонія (IV в.) примыкаютъ къ этому ученію Оригена; Но въ какомъ же смыслѣ Сынъ есть первообразъ міра? Оригенъ пользуется выраженіемъ Платона: λόγος есть идея идей, но не только планъ міра, а и творческая сила, которою Богъ создалъ міръ. (Оригенъ выражаетъ уже извѣстный взглядъ, который сформировался у Филона, Плотина и Ау-тина, — что идеи, составляющія содержаніе λόγος'а, — суть міровыя силы.

О Богѣ Духѣ Святомъ Оригенъ учитъ, что онъ есть третій членъ Св. Троицы, ближайшій къ міру и дальше отъ Отца, чѣмъ Сынъ. Все, что онъ имѣетъ отъ Отца, имѣетъ чрезъ Сына. Всѣ конечныя твари сообщаются съ Богомъ чрезъ Духа Св.; онъ имѣетъ непосредственное отношеніе къ вещамъ. (Здѣсь прямо видно ученіе Аммонія: это неоплатоническая душа міра, отраженіе божественнаго ума, стоящая дальше отъ божества, чѣмъ умъ, и ближе его къ міру) Души конечные (ангелы и души людей) созданы послѣ души міра. (Оригенъ развиваетъ взглядъ Платона и неоплатониковъ, что все психическое имѣетъ начало въ общей душѣ міра).

Ученіе Оригена о мірѣ замѣчательно. Въ немъ встрѣчаются воззрѣнія древнихъ философовъ и оно же навлекло на Оригена анаѳемы соборовъ. Міръ, говоритъ Оригенъ, не имѣетъ начала. Это ученіе, очевидно, прямо расходится съ Пятокнижіемъ Моисея. Но безначальность міра требуется самою природою божества, такъ какъ нельзя утверждать, что когда либо не существовало въ Богѣ Сына и Духа Святаго. Нельзя утверждать, что когда либо не существовало міра; иначе, какимъ образомъ божество было бы благимъ и всемогущимъ, если бы не существовало объекта его благости и всемогущества? Итакъ, пустые вѣка не существовали. Понятіе о твореніи міра вводитъ въ противорѣчіе съ понятіемъ Божества, потому что божество вѣчно и неизмѣнно. Рожденіе Сына и происхожденіе Духа Святаго отъ Отца слѣдуетъ понимать, какъ процессъ имманентный для существа Божія. Если бы міръ получилъ начало, это не могло бы произойти безъ нѣкоторой перемѣны въ божествѣ; иначе это было бы явленіемъ безъ причины. Но божество неизмѣняемо, слѣдовательно, и міръ не могъ получить начало во времени. Оригенъ, впрочемъ, оговаривается, что подобныя разсужденія примѣнимы только къ міру вообще. Что касается міра, въ которомъ

обязательны мы, то онъ, конечно, созданъ какъ описано въ книгѣ Бытія. Онъ вовсе не есть первый міръ; это только одинъ изъ безконечнаго ряда міровъ. Иначе утверждать, чтобы одинъ міръ былъ подобенъ другому (по ученію стоиковъ), потому что только въ одномъ изъ міровъ совершилось это великое событіе — вочеловѣченіе Логоса.

Итакъ, міръ, какъ рядъ міровъ, безначаленъ и безконеченъ; но это не противорѣчитъ тому, что написано въ Библіи о сотвореніи теперешняго видимаго міра, который есть только одинъ изъ модусовъ безконечнаго мірового развитія.

Міръ теперешній сотворенъ изъ матеріи, произведенной раньше самаго образованія міра. Оригенъ настаиваетъ на такомъ мнѣніи потому, что, если бы матерія была вѣчна, она была бы началомъ независимымъ отъ Бога, и тогда образованіе изъ нея внѣшняго міра не могло бы произойти иначе, какъ только по вмѣшательству Провидѣнія, стоящаго выше Бога, или просто по случаю. Мы не могли бы понять, какъ независимая матерія стала зависимою отъ Бога, не прибѣгая къ гипотезѣ, что существуетъ третье начало, способное осуществлять идеи божества въ независимой отъ него матеріи. Или мы должны были бы допустить, что матерія случайно стала зависимой, что идеи божества случайно, независимо отъ его воли, нашли себѣ осуществленіе въ матеріи. Но подобныя предположенія несовмѣстны съ самымъ понятіемъ божества, такъ что необходимо допустить твореніе матеріи. Но если матерія не вѣчна, то это говорится въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ нельзя допустить вѣчное существованіе этого міра въ безконечномъ ряду міровъ.

Какъ относится Богъ къ созданному имъ міру? Здѣсь мы встрѣчаемъ у Оригена взглядъ, усвоенный христіанскою доктриною и другими отцами и учителями церкви предшествующаго времени, находившимися подъ сильнымъ вліяніемъ классическихъ воззрѣній на этотъ предметъ. Оригенъ не учитъ уже, подобно Аѳинагору, что божество находится въ областяхъ небесныхъ; онъ признаетъ Бога вездѣсущимъ, находящимся всюду, гдѣ только можно быть. Божество въ мірѣ тоже, что душа въ тѣлѣ; какъ душа находится во всемъ человѣческомъ тѣлѣ, такъ и божество во всемъ мірѣ, а не въ какой нибудь части его. (Въ ученіи о душѣ Оригенъ и его послѣдователи, какъ видно отсюда, совершенно уже освободились отъ классическихъ воззрѣній на опредѣленное мѣстопребываніе души).

Какъ произошелъ человѣкъ и какая его судьба? (Оригенъ въ этомъ случаѣ развиваетъ ученіе Платона о предсуществованіи душъ и учитъ, что соединеніе души съ тѣломъ было слѣдствіемъ паденія ея. Падшая душа была отвергнута Богомъ и отверженная облекалась въ плоть или матерію. Паденіе души (этотъ пунктъ поставленъ ясно и опредѣленно у Отцовъ церкви) было чисто нравственное и состояло въ томъ, ~~въ этомъ~~ направленіи ея силъ, которое можно назвать противнымъ добру. Паденіе произошло, во первыхъ, оттого, что добро не составляетъ сущности души. Если бы душа была добромъ, то она не пала бы, потому что то, что по существу благо, не можетъ быть зломъ. Но душа по существу не благо, и потому возможно было злое направленіе ея способностей. Съ другой стороны, не будучи благомъ, душа по существу своему свободна, т.е. можетъ учинять выборъ между добромъ и зломъ. Въ этомъ находится и все объясненіе происхожденія нравственнаго зла: если дана свобода выбора между добромъ и зломъ, то неудивительно, что изъ сотворенныхъ духовныхъ существъ одни избрали добро и, пребывая вѣрными ему, усовершенствовались и окрѣпли въ немъ, а другіе отклонились отъ добра и послѣдовали злу. Къ числу послѣднихъ принадлежитъ и душа человѣка (Оригенъ утверждаетъ, что паденіе не ~~есть~~ исключительный случай, происшедшій съ человѣческой душой).

Душа человѣка пала, потому что добро не составляетъ ея сущности, и послѣдовала злу. Но что такое зло само по себѣ? Оригенъ признаетъ только зло нравственное и учитъ, что зло не есть какое нибудь особое существо или свойство существа; это простой случай или состояніе духовнаго существа, когда взоры его уклоняются отъ Божества и когда вслѣдствіе этого извращается его практическая дѣятельность, — направленіе силъ, не соотвѣтствующее цѣлямъ духовнаго существа. Когда взоры духовнаго существа уклоняются отъ Божества, тогда наступаетъ извѣстное помраченіе ума, за которымъ слѣдуетъ развращеніе воли, отражающееся въ злыхъ дѣйствіяхъ. Нравственное зло есть смерть души, потому что оно послѣдствіе уклоненія ума отъ Бога, который есть источникъ и начало всей жизни. (По многимъ признакамъ замѣтно во всемъ этомъ ученіи вліяніе Платона, потому что и въ аллегорическомъ изображеніи паденія души у Платона мы находимъ тотъ смыслъ, что паденіе совершилось вслѣдствіе какой-то случайной слабости ума, который позволилъ взять надъ собою верхъ другимъ способностямъ души). Если такъ, то зло не есть что нибудь отъ вѣчности существующе-

ніи виновники зла — это сотворенныя духовныя существа и души человѣческія.

Съ паденіемъ душа человѣческая утратила нѣкоторую крѣпость своихъ силъ, но существо ея осталось неизмѣннымъ, какимъ было оно до паденія. Свободная воля человѣка осталась и послѣ паденія души, и это составляетъ тотъ пунктъ, къ которому примыкаетъ ученіе о возстановленіи человѣка чрезъ воплощеніе Бога Слова и дѣйствіе благодати Св. Духа въ таинствахъ церкви. Хотя свободная воля человѣка осталась и послѣ грѣхопаденія, но она утратила свою крѣпость, свою силу, сдѣлалась слабѣе на добро. Устранить такое послѣдствіе грѣхопаденія въ самомъ человѣкѣ не было средствъ; оказалось необходимымъ чрезвычайное средство, воплощеніе Логоса или Бога Слова, которое сдѣлало возможнымъ дѣйствіе благодати Св. Духа на природу человѣка, и эта благодать устраняетъ и устрояетъ тѣ недостатки воли и несовершенства ума, которые явились вмѣстѣ съ паденіемъ души и какъ его послѣдствія. Дѣйствіе благодати Св. Духа не только необходимо для того, чтобы восполнить эти недостатки, но и какъ противодѣйствіе вліянію на человѣка злыхъ духовъ, которымъ онъ не можетъ противостоять собственными силами.

По смерти человѣка душѣ его предстоятъ или награды, или наказанія, смотря по нравственному достоинству, съ которымъ душа человѣка переходитъ въ другую жизнь. Наказанія (здѣсь Оригенъ расходится съ ученіемъ православной церкви) не слѣдуетъ признавать вѣчными, и не только для человѣка, но и для падшихъ духовъ, Сатаны и его ангеловъ. Наступитъ время, когда всѣ падшія души и злые духи снова придутъ въ первобытное состояніе чистоты и невинности. Правда, что это не будетъ скоро, и нужны продолжительныя наказанія, которыя бы очистили и укрѣпили способности падшихъ душъ и ангеловъ. Когда это произойдетъ, то Богъ снова будетъ всѣмъ и во всемъ, все будетъ въ гармоніи съ божествомъ, составлять съ нимъ одно, и кончится такимъ образомъ разлученіе души съ Богомъ. Такой конецъ есть единственный, потому что онъ вытекаетъ изъ самой природы блага (Божества) и зла. Допустить вѣчное мученіе, а слѣдовательно и вѣчное зло, — это значитъ придавать злу такое же значеніе, какъ и добру, но тогда было бы противорѣчіе съ понятіемъ Божества, которое есть вѣчное благо, если бы мы наряду съ этимъ понятіемъ поставили бы понятіе вѣчнаго зла. Само зло есть только случайн

слѣдовательно временное отклоненіе у темныхъ силъ отъ ихъ истиннаго направленія; оно ничтожно по своей природѣ, и рано или поздно должно уступить власти добра, которое обнимаетъ собою весь міръ.

Послѣдній пунктъ ученія Оригена — это ученіе объ Откровеніи, то ученіе, которое въ теперешней богословской системѣ ставится впереди и называется основнымъ богословіемъ. Книги Ветхаго и Новаго Завѣта, по ученію Оригена, не человѣческаго произведенія, имѣютъ началомъ своимъ божественное откровеніе о Богѣ и мірѣ, которое сообщилось нѣкоторымъ избраннымъ людямъ по дѣйствію Св. Духа. Такое свойство священныхъ книгъ доказывается: 1ое, быстрымъ распространеніемъ христіанства, которое въ короткое время охватило весь міръ, что не случалось ни съ одною философскою системою, — произведеніемъ естественнаго человѣческаго мышленія; 2ое, самымъ вліяніемъ, которое производятъ эти книги на читателя: при чтеніи ихъ чувствуется вліяніе особенныхъ впечатлѣній, вліяній благодати Св. Духа. Что касается самаго смысла богооткровенныхъ книгъ, то Оригенъ различаетъ въ нихъ три смысла: духовный, душевный и тѣлесный, или въ переводѣ на нашъ языкъ: теоретико-аллегорическій, морально-аллегорическій и буквальный, — взглядъ, очевидно, не новый, встрѣчающійся у Филона и неоплатониковъ, хотя въ приложеніи къ другимъ видамъ. Духовный смыслъ — это пониманіе Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта въ смыслѣ ученія о Богѣ и мірѣ, это догматическая часть христіанскаго ученія, извлеченная изъ Писанія путемъ аллегорическихъ толкованій его и иносказаній. Съ этой точки зрѣнія разсказъ Пятокнижія объ устройствѣ Скиніи, кромѣ его буквальнаго значенія, долженъ быть принимаемъ въ аллегорическомъ смыслѣ, какъ нѣкоторый намекъ на устройство вселенной. Душевный смыслъ писанія получается путемъ толкованія содержанія Св. Писанія въ приложеніи къ нравственнымъ вопросамъ жизни. Тѣлесный смыслъ не даетъ ничего другаго, кромѣ того, что непосредственно содержится въ словахъ и выраженіяхъ Св. Писанія. Высшій смыслъ Св. Писанія — духовный или теоретико-аллегорическій. Аллегорическое толкованіе Св. Писанія опирается на самомъ же Св. Писаніи; толкованіе Ветхаго Завѣта опирается на Св. Писаніи Новаго Завѣта, такъ что всѣ пророчества В. Завѣта примыкаютъ къ одному событію, раскрывшемуся въ Н. Завѣтѣ — вочеловѣченію Бога Слова и ко всѣмъ обстоятельствамъ, которыми сопровождалось это вочеловѣченіе.

Въ ученіи объ откровеніи у Оригена замѣчательно различное съ ученіемъ, которое раздѣляетъ Православная церковь. Кромѣ откровеній Ветх. и Новаго Завѣта, съ новымъ пришествіемъ Богочеловѣка на землю принесено будетъ новое и великое откровеніе, гораздо выше того, которое дано въ Евангеліи. Въ книгахъ Н. Завѣта есть много ученій, относительно которыхъ сами Апостолы признавались, что для нихъ будто не все ясно; есть много аллегорій, къ которымъ нѣтъ ключа. Полное и высшее пониманіе Евангелія дано будетъ только съ пришествіемъ Христа на землю. За этимъ третьимъ откровеніемъ послѣдуетъ вѣчное Евангеліе, та новая мудрость, которой удостоится человѣкъ и въ которой будутъ преуспѣвать всѣ сотворенныя для вѣчной жизни существа, когда кончится періодъ этаго земного существованія.

<u>Григорій Нисскій</u> (род. 351 г. ум. 394 г.) былъ братъ знаменитаго Святит. церкви, Василія Великаго Кесарійскаго. Нисскимъ онъ называется потому, что былъ епископомъ города Нисы (въ древней Каппадокіи).

Григорій Нисскій и Августинъ имѣютъ большое историческое значеніе, потому что ихъ философскія ученія имѣли непосредственное вліяніе на образованіе схоластической философіи. Многія манеры обсужденія догматическихъ ученій, встрѣчаемыя въ схоластикѣ, впервые замѣтны у Григорія Нисскаго и Августина, не говоря уже о томъ, что многія положенія ихъ традиціонно перешли въ схоластическую философію.

<u>Методъ философіи Григорія Нисскаго</u>. Григорій Нисскій отличается особенною философичностью своихъ произведеній. (Изъ его сочиненій замѣчательны два: 1ое) „Пространное катехизическое слово", излагающее основные догматы христіанства и 2ое) трактатъ „О душѣ и воскресеніи").

Въ нихъ прежде всего обращаетъ на себя вниманіе самый методъ философіи Григорія Нисскаго, методъ, который нашелъ себѣ большое число подражателей въ средніе вѣка. Съ точки зрѣнія метода, философія его можетъ быть названа раціональною дедукціею всѣхъ догматовъ христіанства, опытомъ раціональнаго построенія христіанскихъ догматовъ. Попытка эта вышла изъ глубокаго убѣжденія Григорія Нисскаго, что истинная вѣра непримирима со всякимъ другимъ способомъ обработки христіанскихъ догматовъ. Истинная вѣра должна быть свободною, а свободная вѣра не мыслима, если предметъ ея не

будетъ выведенъ различными путями, не будетъ одобренъ разумомъ. Что одно изъ самыхъ смѣлыхъ соображеній, которыя были предложены въ тѣ вѣка отцами церкви. Философія среднихъ вѣковъ не примыкаетъ къ этому ученію Григорія Нисскаго, - что догматы христіанскіе должны быть выводимы изъ разума, а не навязываемы авторитетомъ церкви и преданія. Какъ училъ этому Григорій Нисскій, объяснимъ указаніемъ на три пункта его ученія: о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ.

Ученіе о Богѣ. Григорій Нисскій утверждаетъ, что истинное разумѣніе природы божества занимаетъ средину между политеистическимъ ученіемъ язычества и монотеизмомъ еврейства. Истинное ученіе о Божествѣ признаетъ единаго Бога, какъ признаютъ и Евреи, но единаго-троичнаго Бога, сближаясь въ этомъ случаѣ съ язычествомъ. Это не случайное выраженіе; напротивъ, Григорій Нисскій настаиваетъ на немъ, говоря, что христіанство есть счастливая комбинація язычества и іудейства. Итакъ, Богъ единъ. Единство Его доказывается тѣмъ, что множество боговъ не совмѣстимо съ понятіемъ о совершенствѣ божественныхъ свойствъ (-аргументъ, который и досихъ поръ буквально приводится противъ язычества). Совершенство божественныхъ свойствъ, каково напр. власть, мудрость и благость, есть совершенство безусловное, не ограниченное. При существованіи же многихъ боговъ, одаренныхъ такими свойствами, полное совершенство ихъ невозможно. Если могущество свойственно многимъ богамъ, ясно, что ни у одного оно не будетъ безконечнымъ, совершеннымъ, потому что на ряду съ могуществомъ одного бога будетъ могущество другого, въ немъ не заключающееся и его ограничивающее. Тоже можно сказать о благости и о другихъ свойствахъ. Итакъ, если признавать существованіе многихъ боговъ, то нужно отказаться отъ разумнаго представленія о Божествѣ, отъ убѣжденія въ абсолютномъ совершенствѣ божественныхъ свойствъ. Однимъ словомъ, существо всесовершенное можетъ быть только единымъ. (Сужденіе, что существо всесовершенное (ens realissimum) едино, по Канту и Юму, есть предложеніе аналитическаго характера, потому что въ сказуемомъ дано тоже, что и въ подлежащемъ).

Но нельзя остановиться на такомъ опредѣленіи божества, потому

что это значило бы остановиться на томъ, чему учитъ іудейство. А это ученіе ограниченно и недостаточно. Для христіанина божество существуетъ въ трехъ ипостасяхъ (лицахъ). На какомъ основаніи? На томъ, что у божества мы не можемъ отрицать ни Слова ни Духа; и въ тоже время мы не можемъ и отождествлять Слово и Духъ съ тѣмъ, кому они принадлежатъ. Мы должны признать существованіе Слова въ Божествѣ, потому что не можемъ не согласиться, что божеству принадлежитъ разумъ или Логосъ (λόγος по гречески значитъ слово и разумъ). Божество должно быть разумнымъ существомъ. Очевидно, что Слово Божіе мы не можемъ признавать простымъ свойствомъ. Слово человѣка есть его свойство, но божество безконечно выше человѣка, слѣд. и Слово Божіе должно быть безконечно выше слова человѣческаго. Какъ безконечно высшее Слово Божіе не можетъ быть простымъ свойствомъ; оно должно быть существомъ. Почему же? Потому что когда мы говоримъ о существѣ и свойствѣ, то соглашаемся, что свойство ниже существа, потому что существо есть то, что обладаетъ свойствомъ. Свойство есть нѣчто зависимое, условное, что не можетъ существовать само по себѣ; существо же есть субстратъ свойства, то, на чемъ опирается свойство. Итакъ, если Слово Божіе безконечно, неограниченно, то оно должно быть представляемо нами, какъ существо. Затѣмъ, такъ какъ Логосъ есть слово и разумъ, то очевидно, что Логоса мы должны представлять разумнымъ существомъ. А такъ какъ разумъ не мыслимъ безъ жизни и одушевленія, то мы должны представлять Слово живымъ и одушевленнымъ. (Аргументы, очевидно, сбиваются здѣсь на народныя представленія и отступаютъ отъ той чисто діалектической манеры изслѣдованія вещей, которая замѣчается у Платона. Платонъ способенъ былъ мыслить существо безъ душевности и жизни; но Григорій Нисскій исходитъ изъ видѣнія души человѣка: душа разумное существо и разумъ принадлежитъ здѣсь существу живому и одушевленному.) Разъ мы учимъ о Логосѣ предикатъ одушевленности, Григорій Нисскій идетъ дальше: одушевленное и живое Слово Божіе не можетъ быть безъ воли и могущества. Этимъ свойствомъ Божественнаго Слова Григорій объясняетъ твореніе міра. Твореніе міра есть простое слѣдствіе воли Бога Слова, которая должна быть благою и дѣятельною. Воля благая, потому что она есть воля Божества; она дѣятельна, потому что воля недѣятельная ниже воли дѣятельной; а такъ какъ воля Божественнаго Слова должна

-ть совершенного, то ее нужно представлять дѣятельного. Проявленіе ели, дѣятельность Слова есть міръ.

Доказательства существованія другой ипостаси - Отца - просты. Слово, говоритъ Григорій Нисскій, есть слово, принадлежащее кому нибудь, тому, кто его изрекаетъ. Слѣдовательно, Божественное Слово нужно отличать отъ того, кому оно принадлежитъ, т.е. отъ Бога Отца.

Слѣдуетъ различать въ Богѣ еще третью ипостась - Духа Святаго. И человѣку свойственно дыханіе. Нельзя, говоритъ Григорій, вообразить, что бы это свойство, составляющее начало жизни въ человѣкѣ, не принадлежало божеству. Въ тоже время нельзя думать, чтобы божественное дыханіе было простымъ свойствомъ. Какъ Слово должно признавать существомъ, такъ точно и на тѣхъ же основаніяхъ слѣдуетъ признавать существомъ и Духа. Итакъ, Богъ единъ въ трехъ лицахъ. Но какъ мы можемъ признать въ единомъ Богѣ три лица? Не значитъ ли это признавать трехъ боговъ? Отнюдь нѣтъ. Мы называемъ Божество единымъ по существу, а троичнымъ въ лицахъ. Логическое противорѣчіе было бы въ томъ случаѣ, если бы мы утверждали, что Богъ единъ и троиченъ въ одномъ отношеніи. Но единымъ мы называемъ Бога по существу, а троичнымъ по лицамъ, слѣдов. въ различныхъ отношеніяхъ. (По поводу послѣдняго вопроса Григорій Нисскій, желая объяснить предметъ аналогіею изъ міра явленій, входитъ въ разсужденія, несостоятельность которыхъ онъ самъ чувствуетъ. Въ концѣ онъ признается, что разумъ человѣческій ограниченъ и потому разсужденія разума не всегда устраняютъ затрудненія, которыя возникаютъ при размышленіяхъ о такихъ высокихъ предметахъ. Дѣйствительно, если подвергнуть критической оцѣнкѣ ученіе Григорія Нисскаго о лицахъ Божества, то окажется, что его дедукція опирается на слабыхъ основаніяхъ. Разсуждая подобнымъ образомъ, можно придти къ установленію въ Божествѣ цѣлыхъ десяти лицъ, соотвѣтственно разнымъ способностямъ человѣческой души, - воображенію, разсудку, чувству и т.д. Очевидно, что такая дедукція не имѣетъ никакого основанія, никакой состоятельности. Она выражаетъ стремленія очень естественныя, - ей нельзя отказать въ остроуміи, но признать самодного никакъ нельзя. Въ средніе вѣка подобныхъ дедукцій встрѣчается множество и многія изъ нихъ отличаются гораздо меньшимъ остроуміемъ, чѣмъ дедукція Григорія Нисскаго)

Григорій Нисскій настаиваетъ, что христіанскій взглядъ на Божество, какъ единое въ трехъ ипостасяхъ, есть самый вѣрный и совершенный взглядъ. Христіанство, говоритъ онъ, избѣгало двухъ крайностей: іудейскаго монотеизма и языческаго политеизма; оно - счастливое сочетаніе обѣихъ противоположностей (. Для настоящаго времени такія сужденія кажутся рѣзкими и неподходящими, но для того времени онѣ представляются совершенно естественными. Тогдашніе учители церкви были одушевлены тѣми же взглядами на язычество, какъ Оригенъ, Климентъ Александрійскій и Іустинъ. У Іустина встрѣчается еще болѣе смѣлое заявленіе, что въ ученіи неоплатониковъ исчерпано все содержаніе первой главы Евангелія отъ Іоанна до слова: „и Слово плоть бысть")

Ученіе о мірѣ и человѣкѣ. Міръ, по Григорію Нисскому, сотворенъ Словомъ, которымъ сотворенъ и человѣкъ. Воля Слова, съ извѣстными ея свойствами, должна была имѣть естественнымъ послѣдствіемъ сотвореніе міра. Человѣкъ есть часть міра; слѣдоват. мы должны признать, что и человѣкъ сотворенъ именно Словомъ. Что вызвало Божество на сотвореніе человѣка? Слово творило міръ не по необходимости, а единственно вслѣдствіе своей благости, которая не можетъ не дѣйствовать. Твореніе міра - это откровеніе божественной благости. Та же благость привела божество и къ созданію человѣка. Слѣдоват. не какая нибудь судьба, кроющаяся въ природѣ Божество, вынудила Слово къ творенію; оно есть свободное дѣло Божества.

Человѣкъ сотворенъ по образу и подобію Божію. Григорій Нисскій доказываетъ, что иначе это и быть и не можетъ. Послѣдняя цѣль мірозданія есть разливъ божественной благости. Благость эта должна имѣть предметъ для своей дѣятельности, а такими могутъ быть существа богоподныя. Человѣкъ долженъ имѣть природу богоподобную, какъ предметъ божественной благости. Богоподобіе его выражается преимущественно въ двухъ свойствахъ: 1-е, въ безсмертіи человѣческой души и во 2-хъ, въ свободѣ воли. По этимъ свойствамъ человѣкъ стоитъ выше всѣхъ земныхъ существъ. Но свобода воли, свойственная существу ограниченному, служитъ также и источникомъ всякаго зла. Зло, по Григорію Нисскому, не есть что либо положительное, а отрицательное (подобно Оригену), нѣкоторое уклоненіе отъ нравственнаго совершенства, со всѣми послѣдствіями этого уклоненія. Зло произошло

и міра чрезъ нравственныя паденія. Первымъ подвергся паденію одинъ изъ духовъ, высшихъ человѣка. Это тотъ духъ, который поставленъ былъ отъ Бога стражемъ земли. Онъ поддался зависти къ безконечному совершенству божества, и эта-то зависть составляла тотъ моментъ нравственной порчи, который повелъ къ паденію. Этотъ духъ увлекъ человѣка. Паденіе человѣка (Григорій Нисскій имѣетъ въ виду библейскій разсказъ объ Адамѣ и Евѣ) заключается въ дисгармоніи чувственной его природы съ духовною. Человѣкъ поддался искушенію съѣсть яблоко; здѣсь чувственность одержала верхъ надъ разумомъ. Спрашивается: неужели Богъ не предвидѣлъ паденія человѣка, и не лучше ли было вовсе не творить его? Богъ предвидѣлъ паденіе, но въ тоже время онъ и зналъ, что спасеніе человѣка выше его несотворенія.

Ученіе о вочеловѣченіи Слова. Слово вочеловѣчилось для спасенія людей, по христіанскому ученію. Почему вочеловѣчилось Слово, а не Духъ? Если кому либо нужно было спасти человѣка, то, конечно, Слову: оно творецъ міра и человѣка. Слову, сотворившему человѣка, всего приличнѣе было и возстановить падшаго. Но мыслимо ли, чтобы божественное Слово соединилось съ человѣческимъ составомъ, чтобы безконечное существо нашло свое помѣщеніе въ ограниченномъ человѣкѣ? Григорій Нисскій отвѣчаетъ на это, что соединеніе Бога съ природою человѣка не слѣдуетъ понимать въ грубомъ смыслѣ. Соединеніе не означаетъ вмѣщеніе Бога въ человѣкѣ, но только тѣсную связь, которая не препятствуетъ Слову сохранять свой божественный характеръ. Григорій объясняетъ это примѣромъ: пламя проникаетъ весь горящій уголь, но оно не все заключается въ предѣлахъ этого угля, а идетъ дальше. Точно также и Слово, соединившись съ природою человѣка, осталось тѣмъ не менѣе божественнымъ. Для возстановленія человѣка понадобилось именно вочеловѣченіе Слова, а не какой либо другой способъ. Этого требовала божественная мудрость и божественная правда. Божество могло бы, конечно, возстановить человѣка въ прежней чистотѣ однимъ своимъ всемогуществомъ. Но этого нельзя было бы сдѣлать, не уничтожая въ человѣкѣ его свободной воли. Божество по своей благости не могло не спасти человѣка, но по своей правдѣ не могло спасти его другимъ способомъ, кромѣ тѣхъ скорбныхъ путей, которые откры-

вается въ вочеловѣченіи Слова. Грѣхъ человѣка не могъ быть удовлетворенъ никѣмъ изъ людей, между тѣмъ справедливость, нравственный законъ требовалъ, чтобы удовлетвореніе было. Нельзя было оставить грѣхъ человѣка безнаказаннымъ. Для удовлетворенія этихъ требованій нужно было, чтобы божественное Слово претерпѣло то, что могло бы быть искупленіемъ за грѣхъ человѣка. Страданія Его и составляли удовлетвореніе божественной ~~правды~~ правдѣ. Такимъ образомъ вочеловѣченіе Слова есть жертва за грѣхи людей (общепринятое положеніе во всѣхъ христіанскихъ догматикахъ).

Въ ученіи Григорія Нисскаго <u>о природѣ человѣка</u> тоже много оригинальнаго. У него высказывается мысль, которая послѣ была развита христіанскими писателями — что человѣкъ есть кульминаціонный пунктъ во всемъ твореніи. Этимъ-то ученіемъ и можетъ быть объяснено вочеловѣченіе Бога Слова здѣсь, на землѣ. Затѣмъ, Григорій Нисскій совершенно отвергъ ученія своихъ предшественниковъ, что души предсуществуютъ. Душа, по его мнѣнію, происходитъ въ одно время съ тѣломъ, но она безсмертна. Безсмертіе заключается въ разумности и духовности души; душа есть существо духовное, разумное, мыслящее. А такъ какъ мысли не свойственна матеріальность, то душу слѣдуетъ признать простою, не разложимою, а слѣдовательно и безсмертною. Не всякая душа по смерти поступаетъ въ рай. Души грѣшныхъ отходятъ въ адъ; адъ не есть какое либо мѣсто, а состояніе нравственнаго страданія, которое будетъ испытывать душа по отрѣшеніи отъ тѣла. Григорій Нисскій (подобно Оригену) не признаетъ вѣчности мученій и убѣжденъ, что настанетъ нѣкогда время, когда „будетъ Богъ всяческая во всѣхъ".

<u>Августинъ</u>. Святой по католически и блаженный по православному Августинъ родился въ 354 г. въ Тагастѣ, въ Нумидіи. Отецъ его, Патрицій былъ язычникъ и оставался таковымъ до самой смерти своей, но мать его Моника была христіанка и она-то предрасположила своего сына съ дѣтства къ принятію христіанства. Впрочемъ, въ первые годы юности Августинъ не исповѣдывалъ христіанства во всей его чистотѣ, колеблясь еще въ своихъ убѣжденіяхъ, и не разъ примкнулъ къ манихейству. То было секта, смѣшавшая...

вліяніемъ восточныхъ воззрѣній, именно персидскихъ, которая признавала два дѣйствующія въ мірѣ начала: добро и зло (Ормуздъ и Ариманъ - у Персовъ). Вслѣдствіе нѣкоторыхъ обстоятельствъ, о которыхъ самъ Августинъ говоритъ въ своихъ Confessiones, онъ отсталъ отъ манихеевъ и сдѣлался тѣмъ, что тогда называли скептикомъ (направленіе новой академіи). Но и на скептицизмѣ ему не пришлось остановиться: вскорѣ онъ сдѣлался горячимъ приверженцемъ философіи Платона въ тѣхъ произведеніяхъ, которыя для него составляли лучшее выраженіе этой философіи, т.е. въ произведеніяхъ неоплатониковъ: Плотина, Порфирія и Ямблиха. Когда онъ былъ уже увлеченъ платоновскою философіею, ему пришлось слушать въ Миланѣ лекціи Амвросія, и Амвросій уже окончательно привелъ его къ христіанству въ православномъ смыслѣ. Его прежде въ особенности отталкивала грубость выраженій и образовъ библіи относительно божества. Амвросій примирилъ его съ этимъ, истолковывая Св. Писаніе въ смыслѣ аллегорическомъ. Такимъ образомъ онъ былъ крещенъ въ 380 году въ Миланѣ. Черезъ день послѣ крещенія онъ отправился опять на свою родину въ Африку, гдѣ въ 391^{мъ} году сдѣланъ былъ священникомъ, а въ 395^{мъ} году епископомъ. Умеръ онъ въ 430^{мъ} году.

Творенія Августина раздѣляются на двѣ серіи: одна написана имъ до принятія христіанства, другая послѣ. Къ первой относятся: 1^{ое}) „De vita beata" (нап. въ Миланѣ) 2) „De ordine" 3, „Soloiloquia". Къ замѣчательнымъ трудамъ второй эпохи принадлежатъ: 1ое) О свободѣ воли (три книги, написанныя на пути въ Африку) противъ пелагіанъ 2, De genesi - противъ манихеевъ; 3, „De vero religione" 4, De trinitate (400-410 г.) 5) Confessiones (въ 400) 6, знаменитое сочиненіе De civitate Dei - „о градѣ Божіемъ" (413-421 гг.), и наконецъ 7)-сочиненіе, написанное незадолго до смерти Retractationes, содержащее резюме всего, что написано прежде, съ нѣкоторыми поправками.

Въ ученіи Августина обращаетъ на себя вниманіе его:

Взгляды на философію и исторію философіи. Философія имѣетъ своимъ предметомъ - Богопознаніе и самопознаніе. Изслѣдованія міра физическаго въ строгомъ смыслѣ не входятъ въ составъ философскихъ изысканій. Въ этомъ случаѣ Августинъ имѣлъ неизмѣримое вліяніе на всю средневѣковую схоластику и взглядъ его даже отзывается въ настоящее время въ нѣкоторыхъ направленіяхъ физики: послѣдователи этого

направленія не хотятъ принять физику въ систему философіи; а если допускаютъ ее, то въ такомъ видѣ, что она становится совсѣмъ не похожа на физику, а скорѣе на какую-то метафизику. Къ философіи Августинъ относитъ: 1/ діалектику, 2/ физику и 3/ этику. Подъ діалектикой онъ разумѣетъ то, что принимали подъ этимъ именемъ въ его время, т. е. теорію знанія, содержащую изслѣдованія о происхожденіи знанія и о методахъ его. /нынѣшняя логика/. Физика, какъ наука философская, есть наука о Богѣ, первой причинѣ всѣхъ вещей. Этика характеризуется въ смыслѣ науки о благѣ, которое находится въ божествѣ: она учитъ, какими средствами достигается спасеніе души и блаженство на небѣ. Слѣдовательно, этика то самое, что впослѣдствіи явилось въ видѣ нравственнаго богословія; современная этика, излагающая обязанности человѣка, какъ семьянина и гражданина, не входитъ въ науку Августина и не имѣетъ для него того значенія, какое имѣетъ она для насъ.

Какое значеніе имѣетъ философія для религіи? Въ этомъ отношеніи взглядъ Августина раздвоивается: въ первые годы онъ смотрѣлъ иначе, чѣмъ впослѣдствіи въ своемъ сочиненіи Retractationes. Сначала онъ смотрѣлъ на философію, какъ на руководство къ достиженію того, что нужно христіанину; послѣ онъ заявляетъ, что, конечно, изученіе философіи вещь хорошая, но не необходимая для христіанина. „Мы знаемъ, говоритъ онъ, людей, которые спаслись и безъ философіи, а другіе, и зная ее, оказались далеки отъ спасенія". Такимъ образомъ, хотя знаніе и не лишне, но и невѣжество не вредно. Можно себѣ представить, какъ поняты и истолкованы были эти взгляды геніальнаго писателя позднѣйшими писателями на поприщѣ науки! Сами по себѣ безвредныя, эти воззрѣнія имѣли сильное вліяніе на отношеніе средневѣковой схоластики къ наукѣ: подъ ихъ несомнѣннымъ вліяніемъ схоластика стала бичемъ всякой науки, всякаго знанія, всякаго свободнаго изслѣдованія.

Христіанскій философъ долженъ прежде всего увѣровать и затѣмъ работать въ области философіи настолько, чтобы удовлетворительно разъяснить себѣ свою вѣру; сущность въ вѣрѣ, а остальное - дѣло личнаго разумѣнія, дѣло личныхъ умственныхъ силъ каждаго человѣка. Что касается физики въ смыслѣ науки о матеріи

ныхъ явленіяхъ, изученіе ихъ, по мнѣнію Августина, въ особенности радуетъ злыхъ духовъ, для которыхъ знаніе всего тлѣннаго пріятно, тогда какъ для добрыхъ духовъ — совершенно наоборотъ: пріятно изученіе міра безтѣлеснаго, духовнаго, которое приближаетъ умъ къ божеству. Въ этомъ направленіи вреднѣе всего то, что проводится такая рѣзкая грань между изученіемъ міра тѣлеснаго съ одной стороны и изученіемъ міра духовнаго съ другой; взглядъ на природу — совершенно ничтожный: какъ будто въ природѣ нѣтъ никакого психическаго бытія, кромѣ человѣка.

Интересны мнѣнія Августина въ области исторіи философіи. Онъ былъ въ высшей степени ученый человѣкъ и нѣкоторыми указаніями его по исторіи философіи пользуются до сихъ поръ, не какъ первоначальнымъ источникомъ, но какъ не лишнимъ прибавленіемъ къ тому, что уже извѣстно. Въ 8-ой книгѣ его „De civitate Dei" находимъ обозрѣніе всей исторіи философіи до его времени. Онъ раздѣляетъ всю греческую философію на два господствовавшихъ направленія или на двѣ школы: 1) іоническую, основателемъ которой былъ Фалесъ изъ Милета и къ которой принадлежалъ Анаксагоръ и ученикъ его Архелай (предполагаемый учитель Сократа); — 2) школу италійскую или пиѳагорейскую. Сократъ, по мнѣнію Августина, свелъ всю философію къ этикѣ, — весьма мѣткій взглядъ на философію Сократа, послужившій точкою отправленія для позднѣйшей оцѣнки этой философіи. Но выше всѣхъ цѣнитъ Августинъ Платона въ лучшихъ выразителяхъ его идей — неоплатоникахъ; собственныя произведенія Платона онъ считаетъ неудобопонятными вслѣдствіе особаго метода изложенія и указательствъ, — косвеннаго, который Платонъ унаслѣдовалъ отъ своего великаго учителя Сократа. Платонъ и неоплатоники, по его мнѣнію, наиболѣе приблизились къ истинѣ: они считали Бога первою причиною всего существующаго, источникомъ всего разумнаго и всякой красоты въ природѣ. Неоплатоники не остановились на этихъ опредѣленіяхъ и пошли далѣе. У нихъ мы находимъ уже зачатки ученія о троичности лицъ въ божествѣ, и можно сказать, что они приняли бы все предисловіе Евангелія отъ Іоанна до извѣстнаго стиха: „И слово плоть бысть". Различіе между христіанствомъ и ученіемъ неоплатониковъ, по мнѣнію Августина, сводится къ слѣдующему: 1-ое, неопла-

тоники уничтожают чистый монотеизм или единобожіе, признавая у себя массу боговъ, имѣющихъ впереди себя трехъ верховныхъ боговъ, которые [illegible] представляютъ себѣ то какъ безусловное бытіе и причину всего [illegible], то какъ божественный умъ или Λόγος, то какъ божественную душу или Духъ Святаго. Такимъ образомъ, что въ христіанствѣ три лица единаго бога, то у неоплатониковъ три верховныхъ бога. 2-е различіе состоитъ въ томъ, что неоплатонизмъ имѣлъ презрительный взглядъ на матерію, и считалъ ее источникомъ всякаго зла на землѣ, тогда какъ христіанство смотритъ на матерію какъ на созданіе божіе. Сходясь съ христіанами въ ученіи о богѣ, неоплатоники охотно приняли бы это ученіе, но только до пункта: „И Слово плоть бысть", потому что никакъ не могутъ допустить, чтобы Логосъ, божественный умъ, воплотился въ презрѣнной матеріи.

Основные пункты философскаго ученія Августина слѣдующіе: 1, ученіе о знаніи и вѣрѣ 2, о Богѣ, 3, о мірѣ и человѣкѣ 4, о природѣ зла 5, о благодати (6, взгляды на всемірную исторію и 7) ученіе о нравственности.

1) Ученіе Августина о знаніи направлено противъ послѣдователей скептическаго направленія (въ такъ называемой Новой Академіи), къ которому Августинъ и самъ прежде принадлежалъ. Скептики учили, что для счастья человѣка, которое составляетъ цѣль его существованія, нѣтъ даже и необходимости въ знаніи. Августинъ спрашиваетъ: если это такъ, если для счастья ненадобно знанія, то въ чемъ же тогда будетъ состоять работа нашихъ познавательныхъ силъ? Отвѣтъ одинъ: не въ истинѣ, а въ исканіи истины. Но такого состоянія человѣческаго духа, по мнѣнію Августина, недостаточно для счастья человѣка. Исканіе истины, не сопровождающееся пріобрѣтеніемъ ея, будетъ равно непрерывному и сплошному ряду заблужденій, а непрерывный рядъ заблужденій не можетъ не быть источникомъ человѣческихъ страданій. Если бы человѣкъ былъ убѣжденъ, что онъ никогда не найдетъ истины, къ которой онъ стремится, - этого одного сознанія было бы достаточно, чтобы отравить все его существованіе. Итакъ, одно исканіе истины безъ надежды найдти ее несовмѣстимое съ счастьемъ человѣка. Скептики, отрицая самую возможность знанія или достиженія истины, утверждаютъ, что для человѣка достаточно одной вѣроятности. Для Августина въ такомъ убѣжденіи есть внутреннее противорѣчіе: вѣроятность указываетъ на нѣкоторую степень истины, которая (т.е. степень истинности) достигается всегда

какими нибудь опредѣленіями; а это предполагаетъ уже нѣкоторый масштабъ, посредствомъ котораго опредѣляется доля истины. Затѣмъ Августинъ напоминаетъ скептикамъ извѣстное ученіе Сократа, раздѣляемое и Платономъ, что только мудрость есть счастье человѣка, или, точнѣе говоря, мудрость есть первое условіе для счастья. Но какимъ образомъ можетъ быть мудрость, не обладающая никакими истинами? Подобное ученіе открываетъ широкую дорогу въ жизнь разныхъ шарлатановъ, которые будутъ претендовать на обладаніе мудростью и увлекать невѣжественную толпу.

Болѣе солидны опроверженіе ученія скептиковъ представляетъ Августинъ въ своихъ изслѣдованіяхъ природы истины. Мнѣніе, что человѣкъ по природѣ своего ума не способенъ находить истину, не имѣетъ, по его мнѣнію, за собою основанія ни въ діалектикѣ, ни въ наукѣ о душѣ. Въ діалектикѣ мы находимъ цѣлый рядъ раздѣлительныхъ сужденій, въ истинности которыхъ мы не можемъ сомнѣваться. Этотъ человѣкъ или добръ, или золъ: - это несомнѣнно. Очевидно, по Августину, что законъ противорѣчія, гласящій, что истина одна, есть такая истина, противъ которой ничего нельзя сказать. Если мы обратимся къ наукѣ о душѣ, то найдемъ, что ощущенія наши вовсе уже не такъ ложны и обманчивы, какъ стараются выставить ихъ скептики. Сами ощущенія наши - не выдумка; т.е., выражаясь языкомъ Локка, если они могутъ и не указывать на свойство ощущаемой вещи, то несомнѣнно указываютъ на пользу или вредъ ея для ощущающаго, а это и нужно въ жизни. Есть, слѣдовательно, извѣстныя вѣрныя указанія на вещи, хотя и субъективнаго характера. Кромѣ того, по Августину, - и это сближаетъ его съ Декартомъ, - есть вещи, въ которыхъ мы никакъ не можемъ сомнѣваться: это собственное мышленіе человѣка и его бытіе. Въ чемъ бы человѣкъ ни сомнѣвался, - у него всегда остается убѣжденіе въ томъ, что онъ мыслитъ, а слѣдовательно и существуетъ.

Что такое вѣра относительно знанія? Прежде всего Августинъ утверждаетъ, что вѣра не есть что-либо случайное для человѣка, неизбѣжное зло, составляющее предметъ укоризны для него, но состояніе вполнѣ естественное и имѣющее отношеніе не только къ предметамъ религіи, но вездѣ и всюду въ жизни. Самое бытіе тѣлеснаго міра есть предметъ не знанія, а вѣры: мы не знаемъ, существуютъ или нѣтъ тѣлесныя вещи, но мы вѣримъ, что они существуютъ. (Это сближаетъ Августина

съ нѣкоторыми позднѣйшими философами (Брунамъ, напр., которые также учатъ, что бытіе внѣшняго міра есть основное убѣжденіе человѣческаго ума, правда не прирожденное ему, но открывающееся въ немъ тотчасъ же, какъ начинаютъ дѣйствовать умственныя способности). Вѣра въ добрыя дѣйствія людей, довѣренность, - составляетъ первое условіе человѣческаго общежитія; если бы люди не вѣрили другъ въ друга, тогда, конечно, не могло бы быть никакого благоустройства въ ихъ отношеніяхъ. Итакъ вѣра есть состояніе духа, вполнѣ естественное и законное. По отношенію къ знанію она не есть что либо враждебное и противоположное. она непремѣнно входитъ во всякое знаніе, хотя одна и не составляетъ знанія. Вѣра есть только низшее состояніе человѣческаго духа сравнительно съ знаніемъ.

Ученіе о Богѣ. Наблюденія человѣка надъ собственною природою составляютъ вѣрную дорогу къ убѣжденію въ бытіи Бога. Если мы станемъ разсматривать самихъ себя, то найдемъ въ своей природѣ цѣлый рядъ психическихъ явленій, которыя вытекаютъ другъ изъ друга, и въ этомъ созерцаніи мы будемъ подниматься все выше и выше, пока не дойдемъ до Бога. Прежде всего мы встрѣтимся съ внѣшними ощущеніями, затѣмъ съ внутренними чувствами, которыя стоятъ выше ощущеній и для которыхъ объектомъ служатъ именно эти внѣшнія ощущенія (и досихъ поръ не могутъ разобраться въ наукѣ съ этими внутренними чувствами); выше внутреннихъ чувствъ стоитъ разумъ или разсудокъ, который въ своихъ работахъ имѣетъ дѣло съ внѣшними ощущеніями и внутренними чувствами; но выше разума стоитъ истина, которая служитъ цѣлью его стремленій. Истина, бытіе стоитъ выше мышленія, цѣль котораго достиженіе этой истины, познаніе этого бытія. А это бытіе, составляющее послѣднюю задачу мышленія, и есть Богъ. Въ подробностяхъ ученія о Богѣ Августинъ сходится съ Филономъ и неоплатониками: божество есть высшее добро или благо; оно - причина всѣхъ вещей, верховная правда и мудрость, верховная власть. Божество есть безусловное единство, а потому, строго говоря, оно неопредѣлимо Аристотелевыми категоріями (это повторяется нѣсколько разъ въ христіанской философіи; Кантъ доказываетъ также, что разсудочныя категоріи не приложимы къ опредѣленію Бога): нельзя, напримѣръ, приложить къ опредѣленію Бога даже категорію субстанціи, потому что субстанція предполагаетъ аттрибуты, и мысля Бога субстанціей мы стали бы мыслить и его аттрибуты; но тогда въ опредѣленіе божества, безусловнаго единства, вносилась бы раздѣльность. Приписывая Богу

извѣстныя свойства, мы руководимся только популярнымъ мышленіемъ; на самомъ же дѣлѣ божество выше всякаго добра, дѣйствія, знанія и т.д. Сверхъ-ѣ божества — это то, что можетъ быть названо ясенціей божества, сущностью его. Трудно мирится съ такою логикою; но ясно, что во всемъ этомъ ученіи сильное стремленіе понять божество въ возможной для человѣка абсолютности. Несомнѣнно, по мнѣнію Августина, мы знаемъ одно только о богѣ, именно, что онъ не есть то, что мы наблюдаемъ въ существахъ конечныхъ и что онъ — конечная причина всѣхъ вещей.

Ученіе о троичности. Августинъ принадлежитъ къ тѣмъ отцамъ церкви, которые имѣли уже предъ собою опредѣленія Никейскаго собора. У нихъ нѣтъ той свободы мысли, которою отличались отцы, писавшіе ранѣе эпохи соборовъ. Поэтому въ ученіи о троичности у Августина очень мало свободнаго разсужденія; онъ постоянно замѣчаетъ, что это — дѣло вѣры, а не разума. Нѣкоторая оригинальность замѣтна только въ ученіи о божественномъ Разумѣ и божественномъ Словѣ. Здѣсь Августинъ повторяетъ и аргументируетъ извѣстное уже ученіе объ идеяхъ божественныхъ. Онъ много распространяется объ этихъ идеяхъ, называетъ ихъ „rationes rerum", вѣчными основами вещей, — въ томъ смыслѣ, какъ это понимали Филонъ, неоплатоники, Аѳинагоръ, Климентъ Александрійскій и Оригенъ. Въ ученіи же о Духѣ Святомъ нѣтъ ничего философскаго; оно — чисто церковнаго характера.

Что касается вообще взгляда Августина на троичность, то онъ высказываетъ [illegible], что это — предметъ вѣры: разумъ тутъ ничего не можетъ сдѣлать. Можно представить только нѣкоторую аналогію, объясняющую таинство [illegible]. Приводимыя Августиномъ аналогіи показываютъ, что его взглядъ на троичность былъ нѣсколько иной сравнительно съ взглядомъ Григорія Нисскаго и другихъ восточныхъ отцовъ IV столѣтія. Очевидно, что Августинъ [illegible] для себя опредѣлялъ троичность въ смыслѣ нѣкоторыхъ трехъ моментовъ въ развитіи одного божественнаго начала. Слѣдовательно, не такъ, какъ Григорій Нисскій, который опредѣлялъ три лица, какъ три индивидуума, имѣющія одно и тоже существо, и сравнивалъ ихъ съ Петромъ, Павломъ и Варнавою. Троичность божества, по Августину, изображаетъ для насъ въ мірѣ: бытіе (неорганическія вещества), жизнь (органическое царство) и знаніе (чувств. существа). Это три ступени въ развитіи бытія. Троичность представляетъ также: бытіе, знаніе и любовь. Бытіе — вещей, въ которыхъ не проявляется жизни и психическихъ дѣйствій; знаніе — тѣхъ

тическая дѣятельность, а любовь - явленіе практическаго характера, [illegible] развитіе психической дѣятельности. Или: память, мышленіе и воля. Память - пассивное умственное состояніе; мышленіе - умственная работа; воля - развитіе психическихъ явленій, которыя мы имѣемъ въ умственномъ процессѣ. Троичность могутъ также изображать: бытіе (esse), форма (species) и пре[illegible] [illegible]) вещей. Изъ всего этого ясно, что Августинъ въ троичности божества хочетъ понимать различія, которыя не позволяютъ превратить одно лицо въ другое. По Григорію Нисскому, нѣтъ разницы между лицами, а у Августина есть. Сынъ представляетъ и то, что есть въ Отцѣ, и чего нѣтъ въ Немъ и Духѣ, а Духъ - нѣчто такое, чего нѣтъ ни въ Отцѣ ни въ Сынѣ. Разница между лицами существуетъ, но, конечно, не потенціально, а актуально.

<u>Ученіе о мірѣ.</u> Августинъ признаетъ, что міръ сотворенъ изъ ничего. Что это значитъ? То, что вещи сотворены Богомъ не изъ его собственной природы и не представляютъ какого-либо преобразованія его сущности. Въ вещахъ нѣтъ ничего божественнаго. Въ природѣ конечной, сотворенной есть только [illegible] божества, но она не заключаетъ субстанціально какой-либо части божества. Съ другой стороны, это не значитъ, что міръ сотворенъ Богомъ изъ какого-либо другаго принципа отдѣльнаго отъ Божества. Оба взгляда не выдерживаютъ критики. Если бы вещи были сотворены изъ божественной сущности, то они равнялись бы божеству, что не лѣпо. Второй взглядъ признавалъ на ряду Бога существованіе другого міра принципа также [illegible], что не совмѣстимо съ понятіемъ о божествѣ. Такимъ образомъ, міръ сотворенъ изъ ничего.

Какъ относится бытіе конечныхъ вещей къ бытію божественному? По опредѣленію божества его бытіе есть самое совершенное, не исключающее никакой реальности, а слѣдов. и вещественнаго міра. Но въ этомъ заключается вся трудность вопроса: если все бытіе въ Богѣ, тогда что же такое то, что мы называемъ конечнымъ бытіемъ. Это - вопросъ, который рѣшался давно и, конечно, никогда не будетъ рѣшенъ. Августинъ признаетъ, что бытіе конечныхъ вещей отличается отъ божественнаго тѣмъ, что оно, какъ сотворенное изъ ничего, представляетъ сочетаніе бытія и не бытія: ничто и нѣчто. Вещи сотворены изъ ничего; слѣдовательно, въ самой природѣ ихъ должно быть отрицаніе, nihil. На это указываютъ границы ихъ реальности. Конечное бытіе ограничено въ своей реальности, есть соединеніе бытія и не-бытія и представляетъ притомъ извѣстную правильность и [illegible]

въ сочетаніи бытія и небытія. Постепенность эта заключается въ томъ, что лѣстница конечнаго начинается съ низшихъ ступеней бытія и оканчивается высшими сотворенными вещами. (Само собою разумѣется, что прямого отвѣта на вопросъ здѣсь нѣтъ; вопросъ обходится, а не рѣшается.) Второй вопросъ заключается въ слѣдующемъ: что значитъ сотвореніе міра? Значитъ ли это, что міръ началъ существовать съ извѣстнаго времени, или что онъ существовалъ вѣчно и твореніе міра есть его вѣчное твореніе? Вопросъ возникаетъ изъ того соображенія, что нельзя различать между твореніемъ міра и храненіемъ его: храненіе міра есть продолженіе творенія. Такимъ образомъ актъ творенія представляется не переходящимъ, а имманентнымъ. Нельзя ли, слѣдовательно, понимать такъ, что твореніе міра было вѣчно? Августинъ отвѣчаетъ отрицательно. Міръ не только не вѣченъ, но онъ и существуетъ недавно, какъ учитъ библія; противъ библіи нельзя представить возраженій. Всѣ другія ученія о безконечномъ времени, о безконечности міра и о безконечномъ рядѣ міровъ не выдерживаютъ философской критики на томъ простомъ основаніи, что дѣло идетъ о сотвореніи конечныхъ вещей. Нельзя ранѣе сотворенія міра представлять безконечное время, потому что время, по Августину, есть мѣра движенія и мѣра измѣненій, наблюдаемыхъ нами в мірѣ. Время, слѣдовательно, явилось вмѣстѣ съ міромъ. Точно также не сообразно съ логикою предполагать безконечное пространство внѣ міра. Пространство — это мѣра протяженія вещей, данныхъ в мірѣ. Нельзя предположить и безконечный рядъ міровъ, непрерывно слѣдующихъ другъ за другомъ: все равно этотъ міръ явился бы безконечнымъ по времени. Какъ конечный, онъ долженъ быть сотворенъ въ извѣстное время, и дѣйствительно сотворенъ такъ, какъ учитъ библія.

Есть еще одна черта въ космологическомъ ученіи Августина, на которую нельзя не обратить вниманія, въ виду извѣстныхъ взглядовъ, явившихся позднѣе. Какъ слѣдуетъ смотрѣть на достоинство созданнаго міра? Этотъ міръ, по Августину, вполнѣ достоинъ Божества. Смотрѣть иначе — значитъ смотрѣть съ точки зрѣнія человѣческихъ интересовъ. Чтобы вполнѣ оцѣнить этотъ міръ, надо отрѣшиться отъ гуманной (человѣческой) точки зрѣнія. Вещи, которыя кажутся человѣку безполезными и даже вредными, въ цѣлой системѣ вещей имѣютъ

свое мѣсто, свою цѣну и достоинство. Взглядъ этотъ - весьма почтенный сравнительно со взглядами другихъ богослововъ, которые на все смотрѣли съ точки зрѣнія человѣческихъ потребностей и интересовъ.

1) Ученіе о природѣ человѣка. Августинъ высказываетъ много глубокихъ взглядовъ на природу человѣка, которые напоминаютъ лучшія времена древней философіи. Онъ разсматриваетъ человѣка, какъ микрокосмъ. Человѣкъ - микрокосмъ въ томъ смыслѣ, что онъ со всѣми свойствами, которыя есть и у другихъ живыхъ существъ, представляетъ и такое, которымъ не одаренъ ни одинъ родъ существъ - разумъ. Такимъ образомъ, человѣкъ соединяетъ въ себѣ свойства видимаго и невидимаго міра, матеріи и духа. Тѣло - матеріальная субстанція, а душа - духовная. Духовность человѣческой души доказывается тѣмъ, что въ дѣятельности и состояніяхъ души мы не находимъ ничего матеріальнаго, ничего аналогичнаго съ матеріею. Эти явленія рѣзко отличаются отъ матеріальныхъ. Другое доказательство состоитъ въ слѣдующемъ: если бы душа была матеріальна, то она была бы физическимъ свойствомъ тѣла; представлять душу матеріальнымъ началомъ, находящимся въ другомъ матеріальномъ тѣлѣ, тѣломъ въ тѣлѣ, было бы грубо. Этого взгляда нельзя принять и потому, что душа въ своихъ дѣйствіяхъ является больше, чѣмъ простымъ аттрибутомъ; она является самостоятельнымъ существомъ, отличнымъ отъ тѣла. Эти качества обнаруживаютъ, что душа есть самостоятельная субстанція. Новое доказательство Августинъ беретъ изъ вездѣприсутствія души въ тѣлѣ человѣка: душа чувствуетъ всякую перемѣну происходящую въ немъ. Такое вездѣприсутствіе нельзя признать за матеріальное, потому что, матеріальныя частицы занимаютъ свое опредѣленное мѣсто.

Ученіе Августина о способностяхъ души весьма замѣчательно, потому что въ немъ кроется ключъ къ тому безобразному ученію о способностяхъ души, которое встрѣчается въ средніе вѣка и отъ котораго едва освобождаются [illegible]. Это - ученіе о психическихъ способностяхъ, какъ о самостоятельныхъ агентахъ души. Августинъ различаетъ нѣсколько способностей, каковы: ощущеніе, внутреннее чувство, память, разсудокъ, воля. Онъ находитъ, что характеръ воли свойственъ всѣмъ аффектамъ или чувствамъ человѣка; но каждый аффектъ представляетъ въ себѣ особый видъ воли. Какъ относительно способно-

къ субстанціи души? Августинъ утверждаетъ, что способности нельзя разсматривать, какъ свойства души. Онѣ не могутъ быть принадлежностью души въ томъ смыслѣ, какъ свойства физическія принадлежатъ матеріальнымъ вещамъ, какъ, напр., фигура есть свойство тѣла. Это значитъ, что способности души - не просто свойства, а до нѣкоторой степени своего рода самостоятельныя субстанціи, или участвующія въ субстанціи души. А это значитъ для Августина, что, принадлежа душѣ, онѣ имѣютъ нѣкоторое, независимое отъ субстанціи, самостоятельное бытіе, представляютъ нѣкоторыхъ независимыхъ дѣятелей.
На чемъ опирается вся эта теорія? По мнѣнію Августина, это доказывается нѣкоторою трансцедентностью способностей души. Свойства матеріальной вещи не простираются за границы ея субстанціи; фигура тѣла, напр., не имѣетъ отношенія къ другимъ субстанціямъ. Но этого нельзя сказать о способностяхъ души: въ нихъ мы видимъ отношеніе къ инымъ субстанціямъ, чѣмъ та, которой принадлежатъ эти способности. Психическія способности такого рода, что здѣсь мы видимъ не только то, что дано въ душѣ, но и то, что внѣ ея. Разсудокъ разсматриваетъ не только то, что происходитъ въ душѣ, но и то, что составляетъ бытіе, внѣ ея данное. Слѣдовательно, психическія способности въ своей дѣятельности идутъ дальше той индивидуальной субстанціи, которой онѣ принадлежатъ; объектомъ дѣйствія ихъ служитъ не только состояніе души, но и всевозможныя внѣшнія измѣненія. (Фальшь заключается здѣсь въ томъ, что Августинъ думаетъ, будто трансцедентность есть свойство только психическихъ способностей. Между тѣмъ, трансцедентность въ извѣстномъ смыслѣ свойственна всѣмъ вещамъ; напр. отраженіе, вліяніе одной матеріальной вещи на другую)
У Августина есть и другое доказательство, болѣе серьезное. Способности души имѣютъ ту особенность, что каждая изъ нихъ можетъ имѣть предметомъ дѣйствія самое себя, чего нельзя сказать о какомъ либо физическомъ свойствѣ. Такимъ образомъ, чувство души можетъ имѣть предметомъ самое чувство; мы можемъ чувствовать разницу и сходство между нашими чувствами. Тутъ есть извѣстное отраженіе дѣятельности на самое себя. Память есть способность помнить не только то, что дано внѣ, но и самый фактъ запоминанія. Точно также и разсудокъ: мы можемъ разсуждать о томъ правильно или неправильно

мы разсуждаем объ извѣстномъ предметѣ. Воля тоже можетъ имѣть предметомъ самое себя: предметомъ какого либо хотѣнія можетъ быть другое хотѣніе или нехотѣніе, предметомъ рѣшенія - другое рѣшеніе. Когда происходитъ борьба хотѣній, то воля обращается на самое себя. Это свойство психическихъ способностей имѣть себя предметомъ собственной дѣятельности, не наблюдается въ физическихъ предметахъ. Являются замкнутые циклы психическихъ силъ и состояній, которые и убѣждаютъ Августина въ самостоятельности способностей души. Участвуя въ субстанціи души, онѣ и сами до нѣкоторой степени имѣютъ субстанціальный характеръ. Такимъ образомъ ученіе Августина о душѣ не представляется такимъ безобразнымъ, какимъ оно является въ послѣдующее время. Но если мы разъ согласимся съ этимъ ученіемъ, то прямо придемъ къ той грубой теоріи объ агентахъ души, которая господствовала въ средніе вѣка. Далѣе нужно прибавить, что эта теорія имѣетъ свой зародышъ у неоплатониковъ. У Плотина есть уже нѣкоторые поводы къ такому ученію, такъ какъ онъ представлялъ способности души дѣйствующими силами.

Ученіе о злѣ, противъ манихеевъ. Августинъ самъ былъ прежде послѣдователемъ манихеевъ; но въ концѣ разубѣдился въ истинности ихъ ученія и предложилъ свои размышленія въ трактатѣ о происхожденіи и природѣ зла. Что такое зло? Есть-ли оно нѣчто вѣчное, или откуда-либо получило свое начало? Августинъ доказываетъ, что зло есть явленіе, имѣющее свое начало во времени, и что причина его - чисто нравственная. Зло не есть какой либо принципъ, существующій въ мірѣ, но произведеніе принципа, который самъ по себѣ не злой, произведеніе свободной воли. Ближайшимъ образомъ Августинъ представляетъ зло, какъ нравственное паденіе, какъ искаженіе направленія воли, которому сначала подверглась часть духовъ, а позднѣе и человѣкъ. Чтобы опредѣлить точно природу зла, нужно знать, въ чемъ заключается характерная черта направленія воли, которая дѣлаетъ его злымъ. Эта черта заключается въ уклоненіи воли отъ Бога. Зло не въ томъ, къ чему склонилась воля, потому что природа - не зло, но въ самомъ склоненіи. Изъ этого слѣдуетъ вся ложность ученія манихеевъ. И то, что зло не есть какая либо злая субстанція или произведеніе какихъ либо положительныхъ условій, потому что въ нихъ мы должны были бы видѣть первое начало зла, но - произведеніе отрицательныхъ условій. Воля измѣняя отношеніе къ объекту своихъ дѣйствій, - въ этой перемѣнѣ и заключается все нравственное зло. Зло это потеря (privatio) того, что было дано, и не произведеніе - какой либо новой реальности. Причиною зла должна быть признана не самая

efficiens, а самая deficiens, состоящая въ отсутствіи условій, необходимыхъ для того, чтобы удержать прежнее положеніе. Отсюда слѣдуетъ ложность манихейскаго ученія и въ томъ отношеніи, что зло не есть нѣчто отличное отъ добра, существующее рядомъ съ нимъ, но неразлучное съ добромъ. Зло существуетъ подъ условіемъ добра, есть нѣкоторая черта самаго добра, искаженіе добра. Затѣмъ Августинъ доказываетъ (и въ этомъ видно его манихейство), что зло нравственное не внесло никакихъ существенныхъ измѣненій въ міровой порядокъ и не мѣшаетъ дѣйствію ни моральныхъ, ни физическихъ законовъ. То благоустройство, которое дано было міру Творцемъ, осталось безъ измѣненія: не произошло никакой отмѣны нравственныхъ законовъ. Божественная правда сохранилась и послѣ паденія; она проявляется всякій разъ, когда совершается нравственное паденіе, именно въ наказаніи, которое слѣдуетъ за грѣхомъ. Зло есть не законъ, а только явленіе. Отсюда Августинъ выводитъ, что отнюдь не слѣдуетъ смотрѣть на міръ съ мрачной точки зрѣнія. Нравственное паденіе точно также не вредитъ совершенству міра, какъ пятна и тѣни на картинѣ не мѣшаютъ ея красотѣ. Поэтому Августинъ думаетъ, что ученія о конечномъ уничтоженіи зла и спасеніи отъ него всѣхъ людей и духовъ не имѣютъ никакого основанія въ природѣ зла. Онъ полагаетъ, что присутствіе зла даже необходимо, какъ оттѣнокъ, способствующій болѣе яркому блеску добра. Законъ божественной правды относительно падшаго человѣка исполняется въ томъ, что человѣкъ подверженъ двоякой смерти — физической и духовной, которая заключается въ отсутствіи истинной жизни въ душѣ. Въ этой смерти — грѣхъ и проклятіе, которому подверженъ человѣкъ. Такъ какъ всѣ люди происходятъ отъ перваго человѣка и души ихъ — отъ души Адама, то ясно, что души всѣхъ людей по самой природѣ своей должны нести всѣ послѣдствія грѣха Адамова, т.е. должны быть грѣховными и подвергаться смерти. Если посмотрѣть на удовлетвореніе моральнаго закона, то паденіемъ человѣка онъ нимало не нарушенъ: человѣкъ палъ, но за то и наказанъ. Если же говорить о любви Божіей, то является вопросъ: какимъ образомъ, удовлетворяя правдѣ божественной, можно было спасти человѣка? Отвѣтъ одинъ: вочеловѣченіемъ Слова Божія. Для Августина необходимость эта вытекаетъ изъ того, что природа человѣка съ паденіемъ потерпѣла такое измѣненіе, что безъ содѣйствія благодати Божіей для человѣка не можетъ быть спасенія. Чтобы человѣкъ сталъ достоинъ этой благодати, необходимо было искупленіе.

Ученіе о благодати. Этотъ пунктъ въ философской системѣ Августина имѣетъ очень важное значеніе, потому что на немъ основывается ученіе западной церкви объ этомъ предметѣ. Чтобы понять Августина въ данномъ случаѣ, нужно предварительно познакомиться съ тѣмъ, какъ онъ смотритъ на волю человѣческую. Въ этомъ отношеніи у него находится своеобразный взглядъ: онъ думаетъ, что человѣкъ въ своемъ развитіи потерялъ нѣкоторыя способности, которыя онъ имѣлъ прежде и которыхъ нѣтъ у него теперь. Такимъ образомъ, воля человѣческая находилась въ трехъ различныхъ родахъ состояній. На первой ступени развитія человѣчества воля обладала способностью posse non peccare: это состояніе невинности человѣка, когда онъ не грѣшилъ, хотя и могъ грѣшить, иначе говоря: могъ грѣшить и не грѣшить. Когда человѣкъ согрѣшилъ, воля его пришла въ другое состояніе, которое Августинъ характеризуетъ словами: non posse non peccare: человѣкъ теперь не можетъ не грѣшить; воля его сдѣлалась рабынею грѣха. Это состояніе продолжалось отъ грѣхопаденія до пришествія Христа на землю, когда люди получили благодать. Это третье состояніе воли Августинъ выражаетъ словами non posse peccare: въ состояніи благодати человѣкъ не можетъ грѣшить. Воля человѣческая теперь подчиняется внушеніямъ благодати, есть постоянный слуга благодати. Добрыя дѣла въ человѣкѣ не плодъ его собственныхъ силъ, но дѣйствіе благодати Божіей, направляющей его волю. Августину предлагали вопросъ изъ противнаго ему лагеря: по крайней мѣрѣ, принадлежитъ ли человѣку начинаніе добраго дѣла, инціатива его? Августинъ и на это отвѣчалъ отрицательно: начинаніе добра также есть дѣло благодати Божіей. Послѣдователи Августина, между прочимъ блаженный Іеронимъ, соглашались, что въ добромъ дѣлѣ нѣкоторая доля принадлежитъ и дѣйствію воли человѣка, именно способность рѣшаться на добро, но это нисколько не уничтожало общаго вывода Августина, потому что реальное выраженіе этой рѣшимости съ самымъ начинаніемъ добра не принадлежитъ человѣку, но есть дѣйствіе Божіей благодати. Но если человѣкъ самъ по себѣ не дѣлаетъ ничего добраго, за то все, что только есть злаго въ его дѣяніяхъ, принадлежитъ ему.

Этимъ не оканчивается доктрина Августина. Онъ былъ послѣдователенъ въ своихъ философскихъ построеніяхъ и не отступалъ ни предъ какимъ крайнимъ выводомъ, который могъ послѣдовать изъ его ученія. Первое,

что слѣдуетъ изъ ученія о благодати, это вопросъ: въ чемъ же состоитъ заслуга святыхъ людей, если всѣ добрыя дѣла принадлежатъ благодати Божіей, и чѣмъ виноваты люди грѣшные? Августинъ отвѣчаетъ прямо, что заслуги людей святыхъ вовсе и не существуетъ. Если одни люди святые, а поэтому будутъ блаженствовать, а другіе грѣшные, и потому будутъ страдать - причина тому - не заслуга ихъ или вина, но вѣчное предопредѣленіе (praedestinatio). Чтобы оправдать подобный взглядъ, который не мирится съ понятіемъ о божественной благости и справедливости, Августинъ опирается на выраженіе Ап. Павла: „Ихже предувѣдѣ, тѣхъ и предустави, ихже предустави, тѣхъ и призва, ихже призва, тѣхъ и оправда". Стало быть, и Христосъ приходилъ страдать и умереть за этихъ людей, которыхъ Богъ предувѣдѣлъ и призвалъ? Августинъ отвѣчаетъ утвердительно: Христосъ приходилъ на землю страдать не за всѣхъ людей, а за избранныхъ только. Подобное ученіе не должно поражать своею странностію, если только припомнить, что Августинъ прежде былъ манихеемъ, слѣдовательно личностью, которая помирилась съ самымъ принципомъ зла и его проявленіями. Подобное ученіе мы видимъ у Пиѳагорейцевъ и въ нѣкоторыхъ другихъ школахъ: зло у нихъ составляетъ космическую необходимость, потребно для красоты міра, какъ на извѣстной картинѣ необходимы тѣни.

Такимъ образомъ, Августинъ разошелся отъ обыкновеннаго ученія православной церкви, по которому человѣку принадлежитъ извѣстная иниціатива добраго дѣйствія, въ чемъ и заключается его личная заслуга; благодать Божія даетъ волѣ человѣческой только силу и энергію при приведеніи добраго начинанія въ исполненіе. Этимъ ученіемъ устраняется цѣлая масса фальшивыхъ выводовъ и заключеній, которые слѣдуютъ изъ ученія Августина.

13 Взглядъ на всемірную исторію. Въ своемъ сочиненіи „De civitate Dei" (о градѣ Божіемъ) Августинъ первый въ христіанскомъ мірѣ представилъ попытку нѣкоторой философіи исторіи. Философія эта развита съ точки зрѣнія христіанина, усвоившаго уже себѣ извѣстный взглядъ на исторію Еврейскаго народа. Общая мысль заключается въ томъ, что всемірная исторія до Рождества Христова и послѣ представляетъ борьбу двухъ царствъ (не началъ), царство Божія и царство земнаго. Царство Божіе составляютъ тѣ, которые отъ вѣчности предопредѣлены къ блаженству, царство земное - тѣ, которые предназначены къ мученіямъ. Борьба эта началась тотчасъ ж

послѣ паденія первыхъ людей: царство избранныхъ (въ лицѣ Авеля) отдѣлилось отъ царства осужденныхъ (въ лицѣ Каина). До паденія уже борьбы не было никакой и это первый періодъ всемірной исторіи, періодъ безъ борьбы. Второй періодъ идетъ отъ грѣхопаденія Адама и до искупленія людей. Это періодъ борьбы, которая постоянно оканчивается торжествомъ царства осужденныхъ, побѣдою грѣха. Въ третьемъ періодѣ, который идетъ отъ пришествія Христа, торжествующимъ является уже царство избранныхъ, церковь Христова. Таково общее воззрѣніе Августина на ходъ всемірной исторіи. Въ частности, онъ насчитываетъ слѣдующіе шесть періодовъ: первый періодъ дѣтства, продолжающійся отъ Адама до потопа; уже въ это время совершилось отдѣленіе двухъ царствъ и происходила борьба между ними, кончившаяся торжествомъ царства осужденныхъ, потомства Каина. Это торжество вызвало великое событіе, положившее конецъ первому періоду, всемірный потопъ. Второй періодъ - отрочество, отъ Ноя до Авраама; торжествуетъ опять царство людей грѣшныхъ, что вызываетъ новое наказаніе, смѣшеніе языковъ, послѣдовавшее за столпотвореніемъ вавилонскимъ; въ это время уже обозначился избранный народъ, отдѣлившійся отъ другихъ въ лицѣ Авраама. Третій періодъ - юношество, отъ Авраама до Давида (съ этихъ поръ Августинъ следитъ уже только за исторіей народа еврейскаго); съ этого времени начинаются откровенія относительно будущаго искупленія. Четвертый періодъ - зрѣлость, отъ Давида до вавилонскаго плѣненія, періодъ царей и пророковъ, самый блестящій въ исторіи еврейскаго народа; онъ оканчивается торжествомъ зла надъ избраннымъ народомъ Божіимъ, вавилонскимъ плѣномъ. Пятый періодъ - отъ вавилонскаго плѣна до пришествія Мессіи, періодъ самаго страшнаго гнета царства грѣшныхъ надъ избраннымъ народомъ Божіимъ. Шестой періодъ - отъ рождества Христова до конца міра, періодъ торжества царства избранныхъ. При такомъ воззрѣніи на всемірную исторію, понятно, Августинъ смотритъ презрительно на всю цивилизацію древняго міра: у грековъ онъ постоянно видитъ одно только нравственное растлѣніе и упадокъ, слѣдитъ за развитіемъ многобожія, какъ результатомъ отпаденія царства осужденныхъ отъ царства избранныхъ. Точно также [illegible] говоритъ и о римлянахъ: Римъ основался братоубійствомъ, существовалъ властолюбіемъ и корыстолюбіемъ; даже и такъ называемыя добродѣтели Римлянъ въ глазахъ Августина только пороки. Но цивилизація древняго міра играла важную роль въ приготовленіи судебъ, [illegible]

искупленіемъ Христа: Римъ, завоевавши древній міръ и распространивши всюду греческое образованіе, подготовилъ то счастливое положеніе дѣлъ, при которыхъ стало возможно быстрое распространеніе христіанства.
Ученіе о нравственномъ усовершенствованіи человѣка. Это ученіе развито у Августина съ замѣчательною философичностію; видно широкое образованіе автора и стремленіе соединить со взглядами христіанской морали ученія лучшихъ языческихъ философовъ. Августинъ старается прослѣдить ступени приближенія души или психическаго начала къ Богу, какъ онѣ наблюдаются въ природѣ. Градація психическаго совершенства представляется ему въ такомъ видѣ. Первая ступень — растительное свойство души, обнаруживающееся въ растительномъ царствѣ и растительныхъ функціяхъ животнаго царства. Вторая ступень — животное начало, проявляющееся въ царствѣ животномъ и животныхъ функціяхъ, къ которымъ, по Аристотелю, причисляются ощущенія, произвольное движеніе, воображеніе и память. Третья ступень психическаго совершенства — разумъ, который заявляетъ себя въ исторіи науками и искусствами. Четвертая ступень — добродѣтель; это высшая ступень нравственнаго совершенства, очищеніе души отъ всего земнаго и чувственнаго (такимъ образомъ, относительно первыхъ двухъ ступеней психическаго совершенства Августинъ стоитъ на точкѣ зрѣнія Платона и Аристотеля, относительно же третьей — на почвѣ христіанскаго ученія, такъ что добродѣтель для Платона только ступень къ совершенству разума, но не выше его). Добродѣтель есть высшая ступень психическаго совершенства, потому что тамъ, впереди, человѣкъ дѣйствуетъ во имя естественныхъ потребностей и собственными силами, здѣсь же дѣйствуетъ въ немъ благодать Божія, очищающая его. Пятая ступень — утвержденіе въ добродѣтели, добро дѣлается постояннымъ, неотъемлемымъ свойствомъ души. (Здѣсь очевидно вліяніе Аристотеля, который различалъ между частными добрыми дѣйствіями и навыкомъ къ добру). Шестая ступень — приближеніе къ Богу, психическое восхищеніе до Бога, вѣчное созерцаніе Божества. (Августинъ, слѣдовательно, кончилъ тѣмъ, чѣмъ кончаютъ Платонъ и неоплатоники).
Ученіе о безсмертіи души. На томъ основаніи, что послѣдняя цѣль христіанскаго стремленія не достигается въ этой жизни, Августинъ утверждаетъ вѣру въ безсмертіе души. Согласно съ тѣмъ, что сказано въ ученіи о благодати, [illegible] бываетъ судьба душъ человѣческихъ различна: одни предназначены для

блаженства, другія - для мученія. Если бы зашла рѣчь о числѣ спасающихся, то Августинъ признаетъ, что только самое малое число людей будетъ блаженствовать, а громадное большинство будетъ страдать. Но согласно ли съ человѣколюбіемъ утверждать подобную вещь, какъ вѣчное наказаніе громаднаго большинства человѣческаго рода? Подобное сожалѣніе, по словамъ Августина, въ данномъ случаѣ совершенно не умѣстно, и если человѣкъ станетъ на безпристрастную точку зрѣнія, то онъ отрѣшится отъ подобнаго сожалѣнія, потому что кто же изъ здравомыслящихъ людей станетъ сожалѣть, напр. о погибели діавола? Въ подобномъ фактѣ не представляется ничего противнаго здравому чувству и взгляду на милосердіе Творца. Далѣе, могутъ возразить, что церковь молится о спасеніи всѣхъ людей. Но это обозначаетъ только то, что церковь не въ состояніи опредѣлить, кто принадлежитъ къ избраннымъ и кто къ осужденнымъ. Если бы она могла сдѣлать это, то не стала бы молиться за осужденныхъ, какъ она не молится за діавола.

Разсматривая все ученіе Августина вмѣстѣ, нельзя не признать въ немъ одного изъ замѣчательнѣйшихъ писателей христіанскихъ. Въ его сочиненіяхъ видно широкое философское образованіе, при широкой эрудиціи онъ обладалъ талантомъ изложенія, діалектикой и строго логической послѣдовательностью. Поэтому неудивительно, если сочиненія его производили и производятъ до сихъ поръ огромное вліяніе, особенно въ католической церкви, гдѣ Августинъ считается отцомъ. Но чрезъ весь складъ философскаго ученія блаженнаго Августина проходитъ одна черта, которая должна была невыгодно отозваться на позднѣйшемъ развитіи христіанскаго ученія: Августинъ несправедливъ относительно значенія науки и цивилизаціи. Это ясно видно въ его воззрѣніи на всемірную исторію человѣчества и въ ученіи объ отношеніи науки къ религіи; но главнымъ образомъ это сказалось въ ученіи о благодати, которое развито имъ въ ущербъ здравому и гуманному пониманію вещей. Средневѣковая схоластика до крайности развила его презрительное отношеніе къ наукѣ и знанію, а католическая церковь слѣдовала ему въ своихъ дѣйствіяхъ: въ ученіи Августина о благодати лежитъ отчасти начало того жестокаго отношенія ко всѣмъ отступникамъ отъ католическихъ взглядовъ, которое мы видимъ въ средніе вѣка; католическая церковь, опираясь на ученіе блаженнаго Августина о предназначеніи душъ къ спасенію или гибели, спокойно усылала на [illegible]

еретиков: не надо, ведь, объ нихъ сожалѣть, какъ и о погибели черта.

Слѣдующіе учители церкви, хотя и не выставили особыхъ философскихъ системъ, но замѣчательны въ томъ отношеніи, что подготовляли схоластику: *Синезій*, восточный учитель церкви, усопшій въ V вѣкѣ. Онъ полагалъ, что христіанское ученіе заключаетъ въ себѣ существенныя черты неоплатоническаго, а всѣ отступленія отъ христіанскаго ученія у неоплатониковъ суть только простыя аллегоріи. *Эней Газскій* (V столѣт.). Въ своемъ разговорѣ подъ названіемъ „Теофрастъ" онъ между христіанскими взглядами распространяетъ и неоплатоническія, напр. о предсуществованіи души, о вѣчности міра. *Іоаннъ Филопонъ* VI-го вѣка, извѣстный комментаріями на Аристотеля. За тѣмъ, неизвѣстный авторъ сочиненій Діонисія Ареопагита (въ концѣ V-го и началѣ VI вв.). На одномъ изъ константинопольскихъ соборовъ VI вѣка, бывшемъ подъ предсѣдательствомъ Епископа Ипатія, рѣшено было, что такъ называемыя сочиненія Діонисія Ареопагита подложны, потому что Діонисій Ареопагитъ, современникъ и ученикъ Св. Апостоловъ не могъ быть авторомъ сочиненій конца V вѣка или начала VI-го. Сочиненія эти тѣмъ не менѣе получили высокое значеніе въ западной церкви главнымъ образомъ по иниціативѣ папъ, находившихъ въ нихъ аргументы для ученія о своей власти; мало по малу они пріобрѣли вѣсъ и въ восточной церкви. Сущность ученія Діонисія Ареопагита неоплатоническаго характера; очевидно рѣшительное вліяніе Плотина, Порфирія и Ямвлиха. Основная мысль ученія заключается въ слѣдующемъ: Ученіе о Богѣ или богословіе имѣетъ два вида: богословіе утвердительное и богословіе отрицательное; послѣднее выше перваго. Первое разсматриваетъ положительные предикаты божества, тѣ или другія имена, которыя приличествуютъ божеству. Это богословіе идетъ отъ божества къ конечному міру, потому что всѣ предикаты, которые имѣетъ здѣсь божество, заимствуются отъ міра конечнаго. Второе богословіе, отрицательное, идетъ отъ міра конечнаго къ божеству путемъ отрицанія того, что не свойственно божеству, чего мы не можемъ мыслить въ его природѣ, изъ того, что мы наблюдаемъ въ мірѣ конечномъ. Что же въ концѣ концовъ даетъ такое богословіе? Ученіе сходное съ неоплатоническимъ: Богъ представляется чистымъ единствомъ, не смотря на всѣ ученія о троичности лицъ въ божествѣ. По своему единству божество выше всего сущаго, существеннаго, даже того, что

ми называемъ божественнымъ, отраженіемъ божества въ мірѣ: божество-пресущее, пресущественное и пребожественное (отсюда и выраженіе, часто встрѣчающееся въ церковныхъ пѣсняхъ: „пресуще, пресущественне, пребожественне“); божество „пресуще“, потому что оно выше извѣстнаго, опредѣленнаго, конечнаго бытія; оно „пресущественно“, потому что выше всякаго свойства, какое только человѣкъ можетъ назвать; оно „пребожественно“, потому что выше всего божественнаго, выше всякаго откровенія своего въ мірѣ. И въ самомъ божествѣ можно указать извѣстныя откровенія, какъ напр. Отецъ, Духъ; но все это болѣе или менѣе доступныя намъ описанія природы божества, которыя не выражаютъ высоты его природы, потому что божество пресущественно. Истинное знаніе божества, въ концѣ концовъ, сводится къ совершенному незнанію его. Это незнаніе божества, достигаемое путемъ отрицанія, и есть высшее знаніе богослова. Ясно, что подобное ученіе носитъ на себѣ прямо неоплатоническій характеръ, но оно представлено въ такомъ привлекательномъ видѣ, что не удивительно, если оно имѣло сильное вліяніе на Скота-Эригену, схоластиковъ, въ особенности же на мистиковъ. Сочиненія Діонисія Ареопагита, надо замѣтить между прочимъ, установили извѣстную іерархію чиновъ ангельскихъ, въ чемъ опять отразилось ученіе неоплатониковъ, Порфирія и Ямвлиха, о силахъ божественныхъ. Іоаннъ Дамаскинъ, учитель VIII-го вѣка, явный предшественникъ схоластической философіи. Онъ первый представилъ систематическое изложеніе христіанскихъ догматовъ кратко, въ видѣ учебника. Логика и Онтологія, излагаемая по Аристотелю, играетъ у него ту самую роль, какую онѣ играли у схоластиковъ, являясь собственнымъ органомъ развитія и систематизаціи христіанскаго ученія.

Къ отцамъ и учителямъ западной церкви, которые были ближайшими предшественниками схоластической философіи, относятся: Марціанъ Капелла (V в.), Боэцій (VI в.), Кассіодоръ и Алкуинъ (VIII в.). Марціанъ написалъ сочиненіе о „Семи свободныхъ искусствахъ“, которое играло роль учебника въ монастырскихъ школахъ среднихъ вѣковъ. Боэцій извѣстенъ оригинальнымъ сочиненіемъ „Consolatio philosophiae“, а главнымъ образомъ комментаріями на Аристотеля и Порфирія. Кассіодоръ, современникъ Боэція, написалъ сочиненіе „De artibus ac disciplinis liberalium“. Изученіе этихъ „artes“ и „disciplinae“ играло важную роль въ средніе вѣка. Они раздѣляются у него на два отдѣла: artes sermocinales (trivium среднихъ вѣковъ)-

грамматика, діалектика и реторика; слѣдовательно, науки, имѣющія своимъ предметомъ рѣчь. Сюда же относятся четыре disciplinae, scientiae reales: ариѳметика, геометрія, музыка и астрономія. Самая лучшая характеристика средневѣковой схоластической мудрости: artes sermonicales на первомъ планѣ, а затѣмъ – disciplinae reales, въ которыхъ нѣтъ почти ничего реальнаго. Эти artes liberales, по мнѣнію Кассіодора, должны были играть ту же роль, какую въ прежнее время играла философія – быть пропедевтикою къ изученію богословія.
Алкуинъ стоитъ уже на порогѣ времени схоластической философіи. Онъ одинъ изъ тѣхъ ученыхъ, которые фактически способствовали схоластическому образованію, потому что имъ первымъ основаны тѣ школы, въ которыхъ стали изучать trivium и quadrivium и діалектическимъ способомъ упражняться надъ богословскими темами.

—— " —— " ——

<u>Литература о неоплатонизмѣ</u> (къ страницѣ 13-й)

<u>Vigt</u> – „Neoplatonismus und Christenthum". Лучшіе излагатели этой философіи были французы: <u>Matère</u> – „Sur l'école d'Alexandrie" (1845 г.), – <u>Barthelemi-Saint-Hilaire</u> – „Sur l'école d'Alexandrie" (1848 г.), – <u>Bacheran</u> – „Histoire critique de l'école d'Alexandrie" (1846–1851 г.г.)

<u>Общія изданія твореній отцовъ церкви и литература объ нихъ.</u>

Лучшее изданіе твореній отцевъ церкви – <u>Migne'a</u>: „Patrologiae cursus completus". Русскіе переводы появлялись и появляются въ „Твореніяхъ Св. Отцовъ", журналѣ издаваемомъ при Московской духовной Академіи и въ „Трудахъ Кіевской духовной Академіи" (переводы западныхъ отцевъ церкви).
По литературѣ о твореніяхъ Св. Отцевъ можно указать слѣдующія общія сочиненія: <u>Ritter Heinrich</u>: „Die christliche Philosophie (1858–59 г.); <u>Stökl</u>: Geschichte der Philosophie der Kirchenväter, 1859 г.; <u>Huber</u>: Die Philosophie der Kirchenväter, 1851 г.

<u>Изданія отдѣльные и литература объ отдѣльныхъ твореніяхъ.</u>
<u>Іустинъ Мученикъ</u> (Философъ) Изданіе сочиненій 3е <u>Theodor Otto</u>, 1875 г.;

Литература: Dunker: „Zur Geschichte der christlichen Lehre (Lehren) in den ersten Jahren ihrer Entwickelung".

Ириней - Изданіе Эразма 1526г.; Stirren'а 1853г.

Тертулліанъ. - изд. Ренана (Базель 1539г.), Эйлера, Этина (Лейпцигъ)
Литер. Neander: „Antignosticus oder Geist des Tertullians und Enleitung in seine schriften", 1849г.; Burghart: „Die Seelelehre des Tertullians".

Климентъ Александрійскій - Изданія: самое древнее - Викторія (1550г.) (Флоренція), Klotz'а въ его „Bibliotheca Sacra patrum Ecclesiae" (т. III Лейпцигъ) Migne'а въ VIII и IX томахъ его „Cursus completus"...
Литература. Lepner - „Clement. Alexandr. de Logos doctrina" (Лейпцигъ, 1866г.)
Френель „Clement d'Alexandrie" (Paris 1866г.)

Оригенъ. Изданія: Delarue (Paris 1733-1759г.) Lomatsch (Берлинъ 1831-47г.)
Въ „Cursus completus" Migne'я отъ XI до XVII т..
Литература: Redepenning - „Origenes, Darstellung seines Lebens und seiner Lehren" (1841-46г., отдѣльн. выпуск.); Френель „Origène" (2 изд. Paris 1875г.)

Григорій Нисскій - Изданія: Мореля (Paris, 1615г.); Oelera (1865г. I т. содержащ. догмат. сочин.)
Литература: Waiss „Die grossen Kappadocier: Basilius, Gregor von Naxianz und Gregor von Nissa" (1872г.)

Августинъ. Изданія: Базельское (1506г.), Парижское (1535-1540г.), Migne'я отъ 32 до 47 тома (отцы латинской церкви); Лейпцигское стереотипное (Confessiones, 1869г.) Лейпцигская тоже (De civitate Dei, 1863)
Литература: Посидій, другъ его, написалъ біографію, которая обыкновенно прилагается къ сочиненіямъ Августина; Bindemann „Der heilige Augustinus, 3-B-de (1844-1869г.) Poujoulat „Histoire de Saint-Augustin", 3 vol (2-е изд. 1862г.) Берингъ - извѣстное сочиненіе „Церковная исторія".

Схоластическая философія.

Опредѣленіе и раздѣленіе на періоды. Что такое схоластическая философія? - Откуда это названіе? Надобно замѣтить, что, когда мы говоримъ „схолас-

тическая, школьная философія", выражаемая не совсѣмъ точно: схоластиками называли не школьники, а учителя, преподававшіе семь свободныхъ наукъ и искусствъ въ монастырскихъ школахъ. Это названіе было обобщено и потому съ теченіемъ времени схоластиками стали называть преподавателей богословія, а потомъ - и вообще преподавателей всякихъ наукъ. Когда въ преподаваніи получила преобладаніе діалектика и философскія работы, связанныя съ ней, схоластиками стали называться ученые, занимавшіеся діалектикой и философіею и преподаватели этихъ наукъ.

Что составляетъ отличительную черту схоластической философіи? Прежде всего нужно сказать, что, по времени, схоластическая философія - это есть періодъ философіи, который простирается отъ IX до XV в., до времени возрожденія наукъ на Западѣ. Схоластическая философія обыкновенно дѣлится на два періода: 1) съ IX до начала XIII стол. и 2) съ XIII до XV в. Общая черта схоластической философіи за оба эти періода заключается въ томъ, что философія была „ancilla theologiae", т.е. не имѣла самостоятельныхъ интересовъ, отдѣльныхъ отъ богословія: всѣ ея интересы были слиты съ интересами религіи и вѣры. Затѣмъ, это служебное отношеніе философіи къ религіи заключалось и въ томъ, что философія примыкала къ тѣмъ выраженіямъ и опредѣленіямъ религіознаго ученія, которыя даны были въ Священномъ Писаніи, на соборахъ и въ твореніяхъ отцевъ церкви. Это - черты общія для обоихъ періодовъ. Но есть и значительная разница, которая заставляетъ дѣлить схоластическую философію на два періода. Въ первомъ періодѣ, разсматривая философію, какъ служанку богословія, учители церкви тѣмъ не менѣе не отдѣляли вполнѣ философіи отъ религіи, отождествляли ее весьма часто съ религіею до такой степени, что на мѣсто богословія ставили свою собственную философію или же философію предшественниковъ. Въ I-мъ періодѣ видно продолженіе того направленія въ отношеніи философіи къ религіи, которое замѣчалось до VIII вѣка. Называли философію слугою богословія, но, понимая извѣстнымъ образомъ философію и богословіе, ставили на мѣсто богословія философію и такимъ образомъ являлось богословіе философское. Во второмъ періодѣ совершилось полное отдѣленіе богословія отъ философіи, именно: была опредѣлена съ точностью та область церковныхъ догматовъ, которая должна оставаться неприкосновенною со стороны человѣческаго разума и философіи. Это - отли-

чительны догматы христіанской религіи, какъ напр. о вочеловѣченіи Слова Божія, о троичности лицъ, о таинствахъ. Такимъ образомъ, какъ для философскаго размышленія оставались только догматы общіе христіанству съ другими религіями и философскими системами. Но вмѣстѣ было весьма отчетливо указано служебное отношеніе философіи къ религіи въ томъ смыслѣ, что, въ случаѣ несогласія между философіей и теологіей, рѣшающее слово должно принадлежать религіи. Это повело къ тому, что философскія системы преобразовывались по выраженіямъ Св. Писанія, соборовъ и Отцевъ церкви. Богословіе, въ своихъ извѣстныхъ основаніяхъ, неизмѣнныхъ и традиціональныхъ, было поставлено безспорнымъ, неподлежащимъ никакимъ вопросамъ нормальнаго человѣческаго мышленія. Безъ всякихъ дальнѣйшихъ вопросовъ, все, что было несогласно въ философскихъ системахъ съ нормою церковнаго богословія, считалось какъ ложь, которая должна быть поправлена. Такою рѣзкою постановкою дѣла отличался только 2 періодъ схоластической философіи. Есть и другая разница между періодами. Въ первомъ наблюдается у учителей церкви преимущественная склонность къ неоплатонической философіи, Платону, Плотину, Порфирію, а во 2 періодѣ замѣтна сильная привязанность къ Аристотелю. Въ это время положеніе Аристотеля достигло такихъ размѣровъ, какихъ оно никогда не принимало въ исторіи философіи. Въ первомъ періодѣ замѣтно только нѣкоторое начало той философіи, которая сформировалась впослѣдствіи во второмъ. Различія эти объясняются легко. Писатели IX в. стояли еще весьма близко къ Августину, Григорію Нисскому, Оригену и вообще къ неоплатонической философіи. Преданія этой философіи были здѣсь свѣжѣе, чѣмъ въ началѣ XIII вѣка. Затѣмъ, по мѣрѣ того какъ удалялись отъ VIII вѣка, выраженія христіанскаго ученія получали у богослововъ большую точность и опредѣленность. Эта точная формулировка христіанскихъ догматовъ сокращала свободу философскаго изслѣдованія. По крайней мѣрѣ для православной церкви въ это время кончилась уже философія отцевъ церкви и признавались семи Вселенскихъ соборовъ выраженные существенные догматы христіанства. Очевидно, что при такомъ порядкѣ вещей дѣло для богословскаго разсужденія сфера должна была значительно сократиться. Наконецъ, случайныя историческія обстоятельства способствовали указанному различію. Схоластики до начала XIII столѣтія [illegible]

не знакомы съ Аристотелемъ, знали его только по двумъ менѣе важнымъ сочиненіямъ. Это были сочиненія „Объ истолкованіи" (ученіе о предложеніяхъ) и „О категоріяхъ", написанныя остроумно и очень тонко, но не отличающіяся такимъ богатствомъ содержанія, какъ аналитика, топика, метафизика, психологія и другія произведенія Аристотеля. Со всѣми этими сочиненіями схоластики познакомились позднѣе чрезъ арабскихъ философовъ. Этимъ и объясняется, откуда появилась съ XIII в. такая ревность къ изученію философіи Аристотеля.

Литература по исторіи средне-вѣковой философіи.

Риттеръ; Руссло (Rousselot), „Etudes sur la philosophie scholastique dans le moyen âge (1840-42 г.) Оро (Hauréaux), „De la philosophie scholastique (2 т. 1850 г.); Штёкль - Geschichte der Philosophie des Mittelalters (3 т. 1864-66 г.).

Первый періодъ схоластической философіи (IX-XIII)

Представители этого періода суть: Іоаннъ Скотусъ (или Эригена), Росцелинъ (глава номиналистовъ), Вильгельмъ Шампо, Анзельмъ Кентерберійскій (глава реалистовъ) и Абеляръ.

Іоаннъ Скотусъ. (Родился около 810 г., - умеръ около 877 г.) Карлъ Лысый, король французскій, пригласилъ его (около 843 г.) въ Парижъ для управленія главною школой, основанной при Карлѣ Великомъ. Въ это время Іоаннъ Скотусъ сдѣлалъ переводъ сочиненій Діонисія Ареопагита, которыя имѣли огромное вліяніе на его собственную философію. Переводъ очень не понравился тогдашнему папѣ, Николаю I-му, потому что переводчикъ издалъ его, не испросивши дозволенія у папской цензуры. По этому поводу папа входилъ въ сношенія съ французскимъ королемъ, но, не достигши никакихъ результатовъ, оставилъ І. Скотуса въ покоѣ.

Изъ сочиненій Іоанна Скотуса замѣчательны: 1, De divina praedestinatione, гдѣ онъ въ значительной степени слѣдуетъ Августину и 2) De divisione naturae, въ которомъ главнымъ образомъ и содержится ученіе Скотуса. Послѣднее сочиненіе, видимо, было непріятно римской церкви и по повелѣнію папы Гонорія III (въ 1225 г.) было предано сожженію. Такое отношеніе церкви къ сочиненію Скотуса легко понять, если

принять во вниманіе, что оно натекано въ духѣ Діонисія Ареопагита, т.е. чистаго неоплатонизма. До XIII в. существовала еще сравнительно свобода философскаго изслѣдованія, но съ XIII столѣтія она стала невозможною и преслѣдованіе простиралось даже на прежнія сочиненія.
Литература: Штауденмайеръ; Сенъ Рене (Saint-René Taillandier) Scotte Erigène et la philosophie scholastique (1843 г.)

Философское ученіе Скотуса замѣчательно въ томъ отношеніи, что оно очень напоминаетъ метафизику Спинозы не только по принципу, но и по самымъ выраженіямъ, такъ что трудно отдѣлаться отъ мнѣнія, что метафизика Спинозы стояла въ нѣкоторой исторической зависимости отъ ученія І. Скотуса. Основная мысль философіи Эригены заключается въ томъ, что философію не слѣдуетъ отдѣлять отъ богословія. Истинная философія всегда тождественна съ истиннымъ религіознымъ ученіемъ, такъ что всякое разногласіе между ними не можетъ быть неизмѣнно и нерѣшимо. Самое рѣшеніе въ такихъ случаяхъ І. Скотусъ предоставляетъ разуму. Разногласія могутъ быть только случайныя. Но [illegible] существуютъ, то гдѣ конецъ такимъ разногласіямъ? Позднѣйшіе схоластики отвѣчали на это: въ церковномъ богословіи; разумъ вездѣ долженъ уступать богословію. Таковъ былъ рѣшительный и правильный отвѣтъ. Не такъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ І. Скотусъ: рѣшающая роль должна быть предоставлена разуму.
Итакъ, съ точки зрѣнія Скотуса, существенное содержаніе религіи и философіи — одно и тоже. Къ чему оно сводится? Это изложено въ сочиненіи „De devisione naturae". Въ немъ прежде всего представляется классификація природы, а потомъ подробное ученіе о ея видахъ. Подъ природою І. Скотусъ разумѣетъ все сущее и все несущее, все бытіе и небытіе. Онъ раздѣляетъ природу на четыре отдѣла, которымъ даетъ слѣдующія характеристичныя названія: во 1-хъ природа несотворенная и творящая (это напоминаетъ извѣстное выраженіе Спинозы natura naturans); во 2-хъ сотворенная и творящая, въ 3-хъ сотворенная и не творящая (у Спинозы natura naturata) и въ 4-хъ не сотворенная и не творящая. (Выраженія — очень близкія съ тѣми, какія встрѣчаются у Спинозы, но его метафизика гораздо проще: Спиноза принимаетъ только первое и третье изъ указанныхъ дѣленій.)

Прежде чѣмъ перейти къ этимъ видамъ природы, слѣдуетъ рѣшить

вопросъ, возбуждаемый самымъ опредѣленіемъ ея. Какъ понимать это опредѣленіе? Какъ можно причислять къ природѣ не бытіе? Въ этомъ смыслѣ ученіе Іоанна Скотта замѣчательно и въ этомъ отношеніи, что онъ представляетъ резюме ученій всѣхъ предшественниковъ, писавшихъ объ этомъ же предметѣ. Для Скотта не бытіе не есть простое отрицаніе бытія или недостатокъ (privatio) бытія; оно имѣетъ не только отрицательный смыслъ, но вмѣстѣ съ отрицательнымъ нѣкотораго рода и положительный смыслъ. Но какого рода смыслъ? Скоттъ понимаетъ небытіе не въ томъ смыслѣ, какъ Платонъ, т.е. какъ начало лишающее. По его мнѣнію подъ небытіемъ, кромѣ недостатка бытія, слѣдуетъ разумѣть непознаваемое и превышающее познавательныя способности и чувственныя и разумныя. Очевидно, что небытіе въ этомъ смыслѣ есть божество. То бытіе, которое превышаетъ всѣ наши познавательныя способности, есть не бытіе. Почему такъ? Это прямое выраженіе Діонисія Ареопагита, который опредѣляетъ, что божество стоитъ выше всякаго бытія, пресуще и пребожественно. Если оно выше всякаго бытія, то, стало быть, не бытіе. (Эти выраженія напоминаютъ Шеллинга и Гегеля. Именно такъ выражается Шеллингъ, который опредѣляетъ божество, какъ нуль, въ смыслѣ безразличія всего субъективнаго и объективнаго, въ смыслѣ безусловнаго единства. Бытіе является здѣсь второю ступенью послѣ не бытія.) Это — небытіе, но оно превосходитъ всякое бытіе. Второй видъ не бытія представляютъ, по І. Скотту, всѣ низшія ступени конечнаго бытія. Если сравнить съ человѣкомъ, существомъ разумнымъ, ступени бытія низшаго, неразумнаго, то здѣсь встрѣтится извѣстнаго рода не бытіе, отсутствіе разума. Это — особый видъ и бытія, которое въ тоже время есть и бытіе. Третій видъ не бытія — потенціальное бытіе, котораго въ дѣйствительности еще нѣтъ, но о которомъ нельзя сказать, чтобы его совсѣмъ не было. Такимъ образомъ отцы церкви утверждали, что души всѣхъ людей находились въ душѣ Адама; въ реальномъ смыслѣ это было не бытіе, а въ потенціальномъ — бытіе. Четвертый видъ не бытія, въ низшемъ смыслѣ, представляютъ всѣ тѣлесныя бытія, потому что матерія есть только явленіе бытія, но не самое бытіе (І. Скоттъ придерживается здѣсь взгляда Григорія Нисскаго, который доказывалъ, что матерія только феноменъ, а не бытіе, слѣдовательно, въ реальности нѣтъ ничего матеріальнаго). Пятый

небытія — тотъ видъ, который представляется въ нравственномъ міръ грѣхами. Грѣхъ не есть реальность; это — видъ не бытія, который выражается искаженіемъ въ человѣкѣ его образа Божія. Итакъ, вотъ виды не бытія.
Если принять во вниманіе этотъ смыслъ термина „не бытіе", то вполнѣ понятно, какимъ образомъ І. Скоттъ могъ вводить въ составъ природы бытіе и не бытіе.

17 Что такое природа не сотворенная и творящая? Божество есть существо не сотворенное, вѣчное и творящее, начало всего существующаго. Божество — вѣчная и безконечная субстанція и притомъ единственная субстанція, какая только существуетъ. Всѣ другія вещи чужды субстанціональности. Божество, какъ единственная субстанція, есть вмѣстѣ и эссенція, сущность всѣхъ вещей. Какъ понимать отношеніе божества къ міру? На это Скоттъ отвѣчаетъ: слѣдуетъ представлять себѣ бытіе божества такимъ образомъ, что оно въ одно и тоже время и имманентно и трансцедентно (для Спинозы оно только имманентно). Если божество есть субстанція и сущность всего, то ясно, что никакая вещь не можетъ существовать безъ него и помимо его; оно находится въ каждой вещи. Однако божество и трасцедентно въ томъ смыслѣ, что конечное бытіе отдѣляется отъ него, не смѣшивается совершенно. Въ нашемъ умѣ мы логически отдѣляемъ божество, какъ существо безконечное, отъ вещей конечныхъ. Что такое троичность божества? Къ понятію о троичности мы приходимъ тѣмъ же путемъ, какъ и Григорій Нисскій, т.е. наблюдая бытіе міра, его порядокъ и непрестанное движеніе. Разсматривая бытіе міра, мы приходимъ къ идеѣ Бога, какъ Отца. Наблюдая порядокъ, приходимъ къ идеѣ божественной мудрости, т.е. Сына. При разсматриваніи непрерывнаго движенія въ мірѣ является идея божественной жизни и Духа Святаго, какъ божественной силы. Какъ понимать существованіе въ Богѣ трехъ лицъ? І. Скоттъ раздѣляетъ мнѣніе Григорія Нисскаго: троичность слѣдуетъ понимать такимъ образомъ, что въ божествѣ одна и таже сущность заключается въ трехъ ипостасяхъ или лицахъ. (И здѣсь такимъ образомъ вопросъ остается также неяснымъ и не разрѣшеннымъ, какъ у Григорія Нисскаго). І. Скоттъ точно также слѣдуетъ Григорію Нисскому и автору сочиненій Діонисія Ареопагита, замѣчая, что умъ человѣческій не можетъ найдти надлежащихъ выраженій для опредѣленія такого рода отношеній. Справедливо, говоритъ онъ, учили греческіе отцы церкви, что

все богословіе раздѣляется на два вида – утвердительное и отрицательное. Утвердительное богословіе даетъ намъ рядъ приблизительныхъ, неточныхъ, символическихъ опредѣленій божества, „не собственныхъ названій". Они проливаютъ нѣкоторый свѣтъ на природу божества; но, какъ указываетъ отрицательное богословіе, это – только символы, дѣйствительнаго же знанія о божествѣ они никакого не даютъ. Слѣдовательно, при такомъ отношеніи человѣческаго ума къ внешнимъ вопросамъ, нельзя требовать, чтобы мы, при объясненіи такой тайны, какъ троичность лицъ, нашли подходящія опредѣленія.

Природа сотворенная и творящая – это божественныя идеи, система сотворенныхъ существъ (universalia) въ смыслѣ неоплатониковъ. Эти идеи представляютъ типы бытія различной общности, начиная съ самыхъ общихъ и кончая видами, за которыми начинается уже индивидуальное бытіе. Эта система универсалій и составляетъ идеальный міръ. Почему universalia называются природою сотворенною и творящею? Творящими называются потому, что въ нихъ заключаются первичныя, ближайшія причины (causae primordiales) вещей. Но Скоттъ доказываетъ, что идеи также сотворены Богомъ, какъ и вещи. Разница только въ томъ, что онѣ вѣчно творятся Божествомъ и составляютъ содержаніе его мудрости, т.е. божественнаго Слова.

Природа сотворенная и не творящая – это міръ явленій, конечныхъ вещей. Какъ произошелъ этотъ міръ и изъ чего? Священное писаніе учитъ, что міръ произошелъ изъ ничего. Но „ничто" здѣсь именно и есть то верховное бытіе, отъ котораго все происходитъ, – божество. Всѣ вещи произошли изъ „ничего", т.е. изъ божества. Иначе и быть не можетъ: Богъ есть единственная субстанція, единственная сущность всего міра; существованіе частныхъ, индивидуальныхъ субстанцій не противорѣчитъ этому: Богъ есть субстанція всякой субстанціи. Все индивидуальное, преходящее и случайное имѣетъ опору въ этой единой субстанціи; всѣ эти модификаціи, которыя представляетъ міръ явленій, не могутъ брать своего начала изъ другаго источника, какъ только изъ сущности божественной. (Спрашивается, какимъ образомъ божество, вѣчная и неизмѣнная сущность, можетъ подвергаться модификаціи? Это недоумѣніе возникаетъ и послѣ знакомства съ ученіемъ Спинозы и Платона. Метафизика безсильна разрѣшить это недоумѣніе). Съ этой точки зрѣнія и матерія есть

простое явленіе, ничѣмъ не отличается отъ того, что называется случайными состояніями, акциденціями; слѣдовательно, матерія есть конечное явленіе. Не всѣ случайныя состоянія матеріальны, потому что сюда принадлежатъ также и явленія психическія. Матерію составляетъ переплетеніе случайностей въ природѣ, которыя составляютъ предметъ сознанія ограниченныхъ существъ. Матерія, такимъ образомъ, не заключаетъ въ себѣ, собственно говоря, ничего матеріальнаго, существеннаго, равно какъ и Божество, всеобщая сущность, не можетъ имѣть матеріальнаго или тѣлеснаго характера...

Какъ совершилось твореніе всѣхъ вещей или происхожденіе ихъ отъ Бога? Тутъ Оригенъ высказываетъ взглядъ, составляющій основу такъ называемаго реализма, допускающаго существованіе идей отдѣльно отъ вещей: Богъ произвелъ сначала прототипы всѣхъ вещей, т.е. идеи родовыхъ и видовыхъ порядковъ, которыя составляютъ содержаніе божественнаго ума или Логоса. Къ этимъ общностямъ затѣмъ прибавились акциденціи, т.е. единичность, случайность и индивидуальность. Такъ получился міръ конечныхъ явленій. Ясно, такимъ образомъ, что процессъ логическій принятъ здѣсь за генезисъ природы. Это предвареніе общихъ понятій или идей относительно конечныхъ вещей и есть то, что схоластики называли существованіемъ универсалій ante rem. Какъ же послѣ всего этого Эригенъ понимаетъ отношеніе Бога къ міру? Въ этомъ случаѣ мы видимъ у него антиципацію идей, которыя были развиты у Спинозы, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Онъ полагаетъ, что жизнь наша есть жизнь божества въ насъ, любовь наша — божественная любовь, знаніе наше о Богѣ есть самосознаніе божества; мышленіе наше есть мышленіе Бога въ насъ о самомъ себѣ; религія наша — самооткровеніе Бога самому себѣ. Эригенъ, впрочемъ, не допускаетъ, чтобы наивысшее существованіе Бога было здѣсь и чтобы божество не существовало само въ себѣ, какъ предметъ поклоненія человѣка, какъ это дѣлаютъ Шеллингъ, Гегель, Спиноза и Фихте. Богъ, по его мнѣнію, имѣетъ другое высшее бытіе; онъ есть разумъ превыше всякаго человѣческаго разума.

Природа не сотворенная и творящая. Если не сотворенная, то значитъ божественная. Что же такое „не творящая"? Богъ можетъ быть разсматриваемъ не только какъ causa efficiens, но и какъ causa finalis, — конечная цѣль всего существующаго. Въ этомъ смыслѣ божество и есть

природа не сотворенная и не творящая. Высшее назначеніе всего конечнаго есть сліяніе въ божествѣ; высшая цѣль всякаго индивидуальнаго - отрицаніе индивидуальности.

Въ подробностяхъ вся эта философская система была представлена предшественниками Эригено Ското. Въ ней мы видимъ идеи Діонисія Ареопагита, блаженнаго Августина, Григорія Нисскаго и другихъ вышеуказанныхъ предшественниковъ. Въ исторіи средне-вѣковой философіи эта система имѣетъ значеніе въ томъ отношеніи, что здѣсь былъ заложенъ фундаментъ схоластическому реализму. Хотя нить идей подобнаго рода идетъ гораздо глубже въ древность, но все таки Эригенъ Скотъ есть ближайшій основатель средне-вѣковаго реализма; по крайней мѣрѣ, онъ служитъ опорою для позднѣйшихъ построеній въ этомъ родѣ.

Росцеллинъ.

Необходимо сдѣлать общее опредѣленіе направленій въ средневѣковой философіи, чтобы опредѣлить мѣсто, которое занимаетъ Росцеллинъ въ исторіи этой философіи. Два направленія существовали тогда, которыя вели безконечные споры между собою: *реализмъ* и *номинализмъ*. Все различіе этихъ направленій обусловливается различнымъ рѣшеніемъ вопроса: то, что называется родами и видами, - суть ли это дѣйствительныя существа или только общія понятія? Вопросъ съ нашей точки зрѣнія очень странный, но схоластики задавали себѣ подобные вопросы и предлагали разсужденія, не лишенныя философскаго остроумія и глубокомыслія. Вопросъ этотъ взятъ изъ комментаріи Порфирія къ Аристотелю, изъ такъ называемаго „Введенія къ категоріямъ Аристотеля". Аристотель учитъ, что субстанціи или сущности раздѣляются на два порядка: *единичныя*, субстанціи въ собственномъ смыслѣ, сущности перваго порядка; - *роды и виды* - субстанціи втораго порядка. Эти неопредѣленныя выраженія и подали поводъ къ различнымъ толкованіямъ. Реалисты утверждали, что роды и виды суть такія же существа, какъ и единичныя вещи. Они раздѣлялись на двѣ партіи: одни говорили, что роды и виды, какъ сущности, существуютъ отдѣльно отъ единичныхъ вещей и раньше ихъ, или, выражаясь ихъ языкомъ,

они признавали universalia ante rem, въ такомъ смыслѣ, какъ признавалъ ихъ Платонъ и неоплатоники; это реализмъ крайній. Другіе излагали свое ученіе въ болѣе смягченной формѣ: они признавали существованіе „родовъ" и „видовъ", но не отдѣльно отъ вещей и не раньше ихъ, а въ нихъ самихъ — universalia in re. Послѣднее мнѣніе, очевидно, есть сліяніе взглядовъ Платона и Аристотеля. Для Аристотеля идея есть сущность единичной вещи; онъ допускалъ бытіе такихъ идей, но не отдѣльно отъ вещей, а въ нихъ самихъ. Реалисты второго разряда примыкали этимъ взглядомъ къ общимъ идеямъ въ смыслѣ Платона.

Номиналисты въ свою очередь также раздѣлялись на двѣ партіи. Одна, болѣе умѣренная, утверждала, что роды и виды — не общія сущности вещей, а только общія понятія о единичныхъ вещахъ; въ дѣйствительности существуютъ только единичныя вещи, а общія сущности — въ нашемъ умѣ. Это такъ называемые концептуалисты (conceptus — понятіе). Крайніе номиналисты доказывали, что „роды" и „виды" уже даже не общія понятія, а только общія названія, связанныя съ единичными именами и понятіями. Чтобы яснѣе представить различіе между концептуалистами и крайними номиналистами, надобно принять во вниманіе слѣдующее: концептуалисты утверждали, что у насъ есть общіе образы, образы общихъ единичныхъ вещей; крайніе номиналисты говорили, что это выдумки психологовъ, — никакихъ общихъ идей нѣтъ, а есть единичныя, которыми мы пользуемся, какъ названіями, именами всѣхъ сходныхъ вещей.

Литература о номинализмѣ и реализмѣ:

Hauter — „Ueber Nominalismus und Realismus", 184?г.

Stöckl: „Nominalismus und Realismus in der Geschichte d. Philosophie", 1854г.

Köhler — „Realismus und Nominalismus in seinem Einfluss auf die Dogmen und Schemen des Mittelalters", 185?г.

Росцелинъ является главою номиналистовъ; позднѣйшіе послѣдователи этого направленія основываются на немъ. Противниками его выступили Анзельмъ Кентерберійскій и Вильгельмъ Шампо. Что касается до Абеляра, то онъ старается занять середину между спорящими: онъ избѣгаетъ крайностей номинализма и склоненъ къ концептуа-

лизму.

О жизни Росцеллина мало извѣстно. Родился онъ въ Бретани; учился въ Суассонѣ и Реймсѣ; былъ каноникомъ около 1089 года въ Компьенѣ, а затѣмъ въ Безансонѣ; въ 1092 году онъ былъ осужденъ за ересь на соборѣ, бывшемъ въ Суассонѣ; и принужденъ отречься отъ своего ученія. Онъ былъ только изустнымъ преподавателемъ своего ученія и не оставилъ послѣ себя никакихъ писанныхъ сочиненій.

Въ чемъ же заключается его ученіе, переданное намъ другими, его учениками и его противниками?

Анзельмъ указываетъ на то, что онъ общія субстанціи или сущность считалъ простыми именами — voces. Всѣ замѣчанія и возраженія Анзельма Кэнтерберійскаго сосредоточиваются вокругъ этого пункта. Съ этимъ взглядомъ тѣсно связано его ученіе о Троицѣ, которое главнымъ образомъ составило ему извѣстность и за которое онъ былъ осужденъ на соборѣ въ Суассонѣ; благодаря этому ученію номинализмъ подвергался долгое время преслѣдованію церкви и поэтому непоявлялся тайно; только въ XII вѣкѣ снова заявилъ себя открыто. По ученію Росцеллина, Троица не означаетъ единаго Бога въ трехъ лицахъ, но трехъ Боговъ. Это мнѣніе не только не противорѣчитъ духу христіанской религіи, но могло бы быть съ удобствомъ принято, если бы не мѣшало установившееся словоупотребленіе. Въ самомъ дѣлѣ, что такое Богъ въ трехъ лицахъ? — Единое существо или общая сущность въ трехъ лицахъ. Но общихъ субстанцій въ дѣйствительности нѣтъ; есть только единичныя субстанціи. Что такое лица въ Троицѣ? Подъ лицами ничего нельзя разумѣть, кромѣ отдѣльныхъ разумныхъ субстанцій или отдѣльныхъ разумныхъ существъ. Такимъ образомъ, какъ ни разсматривать дѣло, въ концѣ приходится заключить, что есть не одинъ Богъ въ трехъ лицахъ, а три Бога. Росцеллинъ по настоянію Суассонскаго собора отказался отъ этого мнѣнія, но въ тайнѣ онъ продолжалъ быть ему вѣрнымъ.

Вильгельмъ Шампо.

Родился онъ около 1070 года; былъ Епископомъ въ Шалонѣ на Марнѣ, умеръ въ 1121 году.

Шампо — представитель реализма. Онъ придерживается того взгляда,

который выше названъ умѣреннымъ реализмомъ, т.е. признаетъ universalia in re. Впрочемъ, онъ нѣсколько разъ измѣнялъ свои взгляды: сначала признавалъ universalia in re essentialiter, а затѣмъ individualiter, т.е. утверждалъ присутствіе универсалій въ вещахъ сначала по ихъ сущности, а затѣмъ съ нѣкоторыми измѣненіями, модификаціями сущности. Что же это значитъ? Изъ возраженій, сдѣланныхъ противъ Шампо Абеляромъ, объясняется значеніе essentialiter. Шампо училъ, что каждая универсалія, т.е. родъ или видъ, иначе говоря — каждое общее существо — существуетъ всею своею сущностью въ каждой индивидуальной вещи. Положимъ, это будетъ человѣкъ. Съ точки зрѣнія реалистовъ, человѣкъ — не индивидуальное существо, но общее, субстанція общаго характера. Когда Вильгельмъ Шампо доказываетъ, что такое общее существо все существуетъ въ каждомъ индивидуумѣ, онъ возбуждаетъ слѣдующее возраженіе Абеляра. Согласимся, говоритъ Абеляръ, что такое общее существо всею сущностью существуетъ въ индивидуумѣ. Но тогда, какимъ образомъ общее существо, человѣкъ, существующій всею сущностью въ Сократѣ, можетъ находиться также всею сущностью и въ Платонѣ. Если мы будемъ имѣть въ виду историческое, такъ сказать, положеніе дѣла, то не должно ли [illegible], что Сократъ существуетъ всею сущностью въ Платонѣ, [illegible] общее существо, человѣкъ, существуетъ всею сущностью въ Сократѣ и также все въ Платонѣ? Словомъ, всѣ предки Платона должны существовать въ Платонѣ. Однимъ словомъ, продолжаетъ Абеляръ, какимъ образомъ можно представить себѣ, что одно и тоже существо можетъ существовать всею своею сущностью заразъ въ различныхъ индивидуумахъ, во многихъ мѣстахъ и въ одно и тоже время? Словомъ, затрудненіе для насъ признать такія общія существа и заключается именно въ томъ, что мы не въ состояніи представить ихъ существованія въ различныхъ индивидахъ и въ разныхъ мѣстахъ въ одно и тоже время.

Возраженіе заставило Шампо измѣнить свой взглядъ. Позднѣе онъ началъ учить, что идея рода человѣческаго существуетъ въ каждомъ человѣкѣ, но не всею полнотою своего бытія. Въ каждомъ индивидуумѣ она существуетъ съ нѣкоторыми различіями, съ модификаціями сущности и атрибутовъ — individualiter. Такимъ образомъ, общее существо находится во всѣхъ индивидуумахъ; но это не значитъ еще, что Сократъ существуетъ въ Платонѣ, потому что въ каждомъ отдѣльномъ

человѣкъ общее существо является съ видоизмѣненіями.

Таково ученіе объ universalia essentialiter и individualiter. Оно, конечно, не имѣетъ большаго историческаго значенія, но оно показываетъ, что были и такіе представители реализма, которые являлись противниками Росцелина.

Анзельмъ Кентерберійскій родился въ Аостѣ (въ Пьемонтѣ) въ 1033 году. Въ 1093 году онъ сдѣланъ былъ Епископомъ Кентерберійскимъ, какъ и извѣстенъ въ исторіи философіи. Умеръ въ 1109 году.

(Первое изданіе его сочиненій парижское 1544 г.; въ „Cursus completus" Migne'я — 155 т.)

Ученіе объ отношеніи вѣры къ знанію. По отношенію къ этому вопросу Анзельмъ представляется самымъ точнымъ и строгимъ выразителемъ этого средневѣковаго раціонализма, который желалъ остаться въ предѣлахъ символа, въ строгихъ предѣлахъ христіанскихъ догматовъ, т.е. того ученія христіанскаго, которое не хочетъ ограничиваться вѣрою, а добивается знанія, но знанія — въ строгихъ предѣлахъ вѣры. Я вѣрю, говоритъ онъ, чтобы понимать (credo, ut intelligam). Анзельмъ напоминаетъ нѣкоторыхъ знаменитыхъ учителей III и IV вв., но не вполнѣ. Вѣра для Анзельма — не только исходная точка знанія, но и безусловный критерій дѣйствій разума. Всѣ вопросы, которые умъ можетъ предлагать, — это вопросы вѣры. Всѣ отвѣты, которые онъ можетъ сдѣлать на эти вопросы, не расходятся съ титуломъ христіанина, отвѣты вполнѣ согласные съ вѣрою. Поэтому всякое уклоненіе въ сужденіи, умозаключеніи и теоріи отъ догматовъ вѣры есть рѣшительное указаніе на ложность этихъ мнѣній и теорій. Такимъ образомъ образованный христіанинъ не можетъ удовлетвориться только вѣрою, онъ всегда будетъ стремиться къ знанію, но его знаніе будетъ плодомъ, выросшимъ изъ сѣмени, даннаго въ вѣрѣ. Если остановиться на общихъ чертахъ этого ученія, то оно, по видимому, немного отступаетъ отъ того, что видимъ у Августина и не представляетъ стѣсненій для дѣятельности разума. Но если имѣть въ виду тотъ ригоризмъ, съ которымъ относились къ знанію въ средніе вѣка, то этотъ взглядъ лучшихъ изъ богословъ былъ стѣснителенъ для свободы мысли. Свободное направленіе необходимо для успѣховъ человѣческаго разума, а между тѣмъ подобный взглядъ

исключалъ всякое свободное мышленiе, всякое уклоненiе отъ вопросовъ вѣры...
<u>Ученiе Анзельма о Богѣ</u> заключается въ двухъ его сочиненiяхъ Monologium и Proslogium. Въ первомъ сочиненiи находимъ чрезвычайно характерное доказательство бытiя Божiя съ точки зрѣнiя реализма. Анзельмъ отлично показываетъ, что, принявъ разъ реалистическую точку зрѣнiя, мы съ большею легкостью можемъ доходить до самой возвышенной идеи божества и до признанiя божества. Самъ Анзельмъ приходитъ къ заключенiю о существованiи божества изъ общихъ понятiй: блага, величины, высоты, причинной связи и проч. Благо - общее и высшее понятiе. Но какъ же отъ понятiя блага Анзельмъ приходитъ къ увѣренности въ существованiи божества? Представляетъ онъ это такимъ образомъ. Если мы будемъ разсматривать извѣстныя наличныя блага, то найдемъ, что всѣ подобныя блага суть относительныя, условныя и ограниченныя. Условныя блага, очевидно, блага, зависящiя отъ чего нибудь, что даетъ имъ характеръ блага. Если они не суть блага сами въ себѣ, то, значитъ, они заимствуютъ свой характеръ отъ какого либо высшаго блага, въ концѣ - безусловнаго блага. А такъ какъ относительныя блага несомнѣнно существуютъ, то ясно, что для ихъ существованiя необходимо существованiе верховнаго блага, какъ источника всѣхъ относительныхъ благъ. Итакъ, верховное благо существуетъ. Не съ такою же раздѣльностью, но такого же рода соображенiя приводятъ и Платона къ убѣжденiю въ существованiи Бога, который по его опредѣленiю есть высшее благо. Пусть, для примѣра, будетъ еще взято понятiе причинной связи. Причина - общее понятiе; отъ этого понятiя должно придти къ существованiю божества. Какимъ образомъ? Тѣ причины, на которыхъ мы впервые останавливаемся, которыя подлежатъ нашему наблюденiю, не суть причины безусловныя. Наблюдаемый нами рядъ причинъ - рядъ конечныхъ причинъ. Какъ можно представить этотъ рядъ существующимъ постоянно и непрерывно, если не представлять въ концѣ причину, которая бы составляла опору его, причину всѣхъ причинъ? Безъ существованiя верховной постоянной причины мы не можемъ вообразить существованiе безконечнаго ряда условныхъ причинъ. Такимъ образомъ, понятiе причины приводитъ къ убѣжденiю въ существованiи безусловной причины всего, божества. Понятiе субстанцiи должно привести къ тому убѣжденiю. Наблюдаемыя нами существа или субстанцiи - конечны; всѣ они зависимы

и обусловлены. Это доказывается конечностью ихъ природы: конечное не можетъ быть безусловнымъ. Такимъ образомъ, самое разсмотрѣніе природы конечныхъ существъ заставляетъ насъ признать существо безконечное, безусловную субстанцію. Слѣдовательно, ясно, что какое бы общее понятіе ни взялъ реалистъ, оно непремѣнно приводитъ его къ божеству. Собирая всѣ эти общія понятія, мы придемъ къ убѣжденію въ существованіи такой субстанціи, которая есть и верховное благо, и верховная причина и верховная субстанція, составляющая опору всякой субстанціи. Слѣдовательно, въ концѣ концовъ это такое существо, которое можно опредѣлить всѣми общими качествами и аттрибутами: божество есть и сила, и справедливость, и мудрость, и благость; оно заключаетъ въ себѣ всѣ умственныя и нравственныя качества. Но чтобы не ввести такого многообразія въ опредѣленіе божества, Анзельмъ замѣчаетъ, что мы не должны грубо раздѣлять эти предикаты, потому что въ Богѣ они составляютъ одно свойство; ихъ раздѣляетъ только нашъ конечный умъ.

Вмѣстѣ съ доказательствомъ бытія Божія находится у Анзельма и ученіе о троичности. Что такое троичность лицъ въ божествѣ? Ученіе о Сынѣ напоминаетъ многихъ предшественниковъ Анзельма. Сынъ есть то, что называется въ божествѣ идеями вещей, разумъ божества въ смыслѣ прототипа вещей. Анзельмъ различаетъ между мудростью божества, какъ его аттрибутомъ, и между разумомъ или умомъ божества, какъ совокупностью идей. Сынъ Божій есть именно эта совокупность идей. Слово - это идеальный міръ въ божествѣ. Сынъ Божій называется Словомъ потому, что идеи представляютъ нѣкоторое выраженіе божественной мудрости, какъ бы нѣкоторое ея изреченіе. Міръ разсматриваетъ Анзельмъ какъ отраженіе божественныхъ идей. Міръ находится въ ближайшей зависимости отъ идей: онъ сотворенъ Словомъ. Слово Божіе, рожденное Богомъ, направляется къ Отцу, какъ къ первоисточнику своего бытія. Это стремленіе, эта взаимная любовь Отца и Сына и есть то, что называется Духомъ Святымъ. Конечно, это будетъ въ нѣкоторой степени соотвѣтствовать католическому ученію объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына. Но спрашивается: такъ понимаемый Сынъ и Духъ Святый могутъ ли быть названы лицами?

На это Анзельмъ прямо отвѣчаетъ, что въ собственномъ, буквальномъ смыслѣ они не могутъ быть названы лицами, какъ не могутъ быть названы и существами. Такимъ образомъ, Анзельмъ стоитъ очень близко къ воззрѣнію блаженнаго Августина, утверждая, что не слѣдуетъ понимать лица въ Божествѣ грубо, какъ лица человѣка.

Въ другомъ сочиненіи Анзельма, Proslogium'ѣ, содержится знаменитое доказательство бытія Божія, которое впослѣдствіи названо онтологическимъ. Анзельмъ выходитъ здѣсь изъ понятія о Богѣ, какъ существѣ величайшемъ. Такое существо не можетъ существовать только въ одной мысли. Почему же? Если бы оно существовало только въ идеѣ, оно не могло бы быть названо величайшимъ существомъ. Существо, которое существуетъ и въ мысли и въ дѣйствительности, будетъ больше того, которое существуетъ только въ одной мысли. Богъ есть существо величайшее. Когда мы говоримъ такъ, то даемъ только словесное опредѣленіе, не вводимъ никакого предиката относительно того, существуетъ или нѣтъ Богъ. Но это опредѣленіе дѣлается исходнымъ пунктомъ всего слѣдующаго разсужденія. Величайшее существо не можетъ существовать въ одной мысли, потому что другое, существующее и въ мысли и въ дѣйствительности, будетъ больше его, слѣдовательно, существующее только въ мысли не будетъ величайшимъ. Если же Богъ - величайшее существо, онъ долженъ существовать и въ дѣйствительности. Итакъ, Богъ, какъ существо величайшее существуетъ*.

Абеляръ занимаетъ среднее положеніе между реализмомъ и крайнимъ номинализмомъ. Онъ собственно держится того направленія, которое впослѣдствіи стало называться концептуализмомъ. Хотя понятіе концептуализма опредѣленно появилось гораздо позднѣе, но,

* Это очень остроумное доказательство. Дѣйствительно, не легко опредѣлить его логическую несостоятельность. Современникъ Декарта, монахъ Гонилонъ, доказывалъ несостоятельность этого умозаключенія. Оно заключается въ томъ, что на самомъ дѣлѣ мы не приходимъ къ этому выводу, что Богъ существуетъ, а приходимъ къ тому, что онъ долженъ существовать подъ условіемъ извѣстнаго опредѣленія, т.е. подъ условіемъ вѣрности извѣстной идеи, слѣдовательно - подъ условіемъ реальности идеи, а слѣдовательно - подъ условіемъ того, что мы имѣемъ въ заключеніи. Выходитъ такимъ образомъ circulus vitiosus.
Примѣч. профессора.

если присматриваться къ смыслу выраженiй Абеляра, то оказывается, что онъ былъ концептуалистъ.

«Абеляръ родился въ 1079 году въ графствѣ Нантъ; учился въ Парижѣ; умеръ въ 1142 году. Извѣстность Абеляра основана скорѣе на его усилiи, чѣмъ на ученiи (Абеляръ и Элоиза).

Въ патрологiи у Migne'я сочиненiя Абеляра занимаютъ 178 т. Лучшее сочиненiе объ немъ — Rémusat „Abelard, Paris 1845 г.

Ученiе Абеляра сводится къ слѣдующему. Онъ не можетъ согласиться съ обоими видами реализма, т. е. не можетъ допустить universalia ни ante rem, ни in re. Почему? Доказательства Абеляра болѣе схоластическiя, чѣмъ научныя. Возраженiе его заключается въ слѣдующемъ: вещь можетъ ли быть предикатомъ другой вещи? Отвѣтъ долженъ быть отрицательный; вещь нельзя превратить въ предикатъ, потому что предикатъ есть предикатъ вещи, а не самая вещь. Роды и виды бываютъ ли предикатами? Обыкновенно, большинство сужденiй состоитъ въ подведенiи индивидовъ подъ роды и виды. Такъ какъ вещи не могутъ быть предикатами другихъ вещей, то ясно, что роды и виды, которые служатъ предикатами вещей, сами не суть вещи. Абеляръ, такимъ образомъ, не допускаетъ существованiя универсалiй, какъ вещей отдѣльныхъ отъ недѣлимыхъ или существующихъ въ вещахъ, но отличающихся отъ нихъ. Есть только одни универсалiи — post rem, т. е. въ понятiи человѣка, или, по словамъ Абеляра, „въ человѣческихъ рѣчахъ". Не въ словахъ, а въ выраженiяхъ, рѣчахъ (sermones). Что же это значитъ? Каждое слово представляетъ само по себѣ нѣчто индивидуальное, единичное; въ буквальномъ смыслѣ, общихъ словъ нѣтъ. Слѣдовательно, когда крайнiе номиналисты утверждаютъ, что общiя выраженiя тождественны съ словами, они говорятъ не вѣрно. Общее лежитъ не въ словахъ, а въ выраженiяхъ, когда единичные слова дѣлаются выраженiемъ многихъ вещей, т. е. въ приложенiи единичнаго имени ко многимъ вещамъ. Что это за мысль съ нашей точки зрѣнiя? Это значитъ, что общее не въ словахъ, а въ понятiяхъ, съ которыми связаны слова. Слѣдовательно, ученiе Абеляра представляетъ то направленiе, которое позднѣе получило названiе концептуализма. Если общее существуетъ въ понятiяхъ или выраженiяхъ человѣческихъ, то слѣдуетъ ли изъ этого, что единичныя вещи не имѣютъ въ себѣ никакихъ общихъ типовъ? Реалисты утверждали, что

общія существа суть и общія идеи, составляющія божественный умъ, прототипы вещей. Отрицая существованіе идей въ смыслѣ реалистовъ, неоплатониковъ и Платона, Абеляръ доказываетъ существованіе идей въ божественномъ умѣ въ смыслѣ субъективныхъ понятій. Эти понятія божественнаго ума совершенно достаточны для общаго типа мірозданія. Идеи неоплатониковъ и эти субъективныя понятія играютъ одну и ту же роль. Чтобы объяснить эту мысль Абеляра, (которую до настоящаго времени раздѣляетъ огромное большинство богослововъ) надо имѣть въ виду, что онъ понимаетъ идеи не въ смыслѣ совѣчныхъ божеству вещей, а только какъ акты божественнаго ума, соотвѣтствующіе идеямъ или понятіямъ человѣка.*

Абеляръ былъ рѣшительнымъ противникомъ Росцеллина, доказывая всю нелѣпость его ученія о тробожіи. Что такое лица въ божествѣ? Абеляръ доказываетъ, что лица — это аттрибуты божества, которые нельзя вполнѣ слить одно съ другимъ. Аттрибуты эти слѣдующіе: 1, власть (Богъ Отецъ), 2, мудрость (Сынъ) и 3, благость, начало дѣятельности въ природѣ, создающее и поддерживающее все (Духъ Святый). Поэтому онъ говоритъ, что нѣкоторыя понятія о троичности были извѣстны не только Евреямъ, но и язычникамъ. Въ особенности прославился этимъ Платонъ. Его ученіе о Благѣ, Разумѣ и Душѣ міра выражаетъ сущность христіанскаго ученія о троичности. За это-то послѣднее ученіе Абеляръ и подвергся проклятію на двухъ соборахъ (1121г. и 1140г). Современные богословы доказывали всю невѣрность подобнаго взгляда Абеляра, утверждая, что три лица въ божествѣ — не аттрибуты, а лица самостоятельныя въ извѣстномъ смыслѣ.

Что касается нравственнаго ученія, то Абеляръ доказываетъ, что задача науки [illegible] состоитъ въ опредѣленіи верховнаго блага и путей, которыми оно достигается. Верховное благо — Богъ, а путь къ нему — добродѣтель. Въ ученіи о добродѣтели Абеляръ особенно

---

* Слѣдуетъ замѣтить, что движеніе новой философіи вышло изъ направленія номиналистическаго, не только въ смыслѣ отрицательномъ, но и въ смыслѣ [illegible] наблюденій логическаго и психологическаго характера, которыя составили точку отправленія для новыхъ изслѣдованій. (Примѣч. [illegible])

настаивалъ на двухъ пунктахъ: 1мъ правственной свободы и 2мъ соотвѣтствіи нравственной дѣятельности голосу совѣсти. Дѣйствіе не свободнаго характера можетъ быть ошибкою, заблужденіемъ, но не грѣхомъ. Равнымъ образомъ, когда нравственные дѣйствія, каково бы ни было его начало, если только согласно съ совѣстью человѣка, не можетъ быть грѣхомъ. Разница добра и зла коренится не въ божественномъ умѣ, а въ божественной волѣ. Господь, говоритъ Абеляръ, въ состояніи сдѣлать то, чтобы самыя гнусныя и отвратительныя на нашъ взглядъ вещи были прекрасными и благими.

За изложеніемъ исторіи перваго періода схоластической философіи необходимо дать мѣсто изложенію арабской философіи, ибо второй періодъ схоластической философіи находится подъ непосредственнымъ вліяніемъ арабской.

Арабская философія въ средніе вѣка.

Арабская философія представляетъ намъ комбинацію ученій древнихъ греческихъ философовъ, по преимуществу Аристотеля и Платона, съ нѣкоторыми ученіями магометанской вѣры особенно мистическаго характера, которые выработались въ магометанскихъ монашескихъ общинахъ. Познакомили арабовъ съ греческою философіею христіане, именно несторіане сирійскіе. Образованные изъ нихъ бывали обыкновенно при дворахъ первыхъ арабскихъ властителей въ качествѣ врачей, а иногда и управителей. Сочиненія греческихъ писателей переведены были ими сначала на сирскій языкъ, а потомъ уже съ сирскаго на арабскій. Это былъ одинъ путь, посредствомъ котораго арабы усвоили идеи греческой философіи. Другимъ путемъ были греческія школы, куда посылались молодые аравитяне для обученія и откуда такимъ образомъ вышла первая арабская интеллигенція.

Переводы съ греческаго языка на сирскій и съ сирскаго на арабскій начались довольно рано и были въ большомъ употребленіи уже въ VIII вѣкѣ, особенно со времени Аббасидовъ. По приказанію Аль-Мамуна (812-833г.) были переведены философскія греческія сочиненія на арабскій языкъ и между прочимъ сочиненія Аристотеля, подъ руководствомъ извѣстнаго тогда Іоанна ибн-аль Батрика. Такимъ образомъ въ 1ой половинѣ IX вѣка существовали

въ арабскомъ переводѣ сочиненія Аристотеля, хотя и не все. Замѣтимъ, что Гонаи-ибнъ-Исхакъ въ 801 году основалъ общество переводчиковъ съ греческаго языка на арабскій, которое въ свою очередь перевело сочиненія Аристотеля, а равно и неоплатониковъ: Ямвлиха, Порфирія и другихъ, не говоря уже о множествѣ сочиненій математическихъ и медицинскихъ. Въ X вѣкѣ мы видимъ извѣстныхъ переводчиковъ христіанъ: Абулъ-Башаръ-Матте, Агія-бенъ-Ади, Иза-бенъ-Зореа. Они къ вышеупомянутымъ переводамъ присоединили нѣкоторыя неоплатоническія произведенія, сочиненія Платона (Тимей, Республика, Законы). Такъ, слѣдя за переводами греческихъ писателей, можно видѣть, какъ отражается ихъ вліяніе на арабской философіи. При анализѣ этой философіи можно съ достовѣрностью предположить, откуда идутъ вліянія на нее; а имѣя предъ собою исторію арабской литературы, можно вполнѣ убѣдиться въ справедливости своихъ предположеній. Что касается до произведеній Аристотеля, то по замѣчанію современныхъ изслѣдователей только „Политика" осталась не переведенною на арабскій языкъ; остальныя и до сихъ поръ существуютъ въ арабскомъ переводѣ въ разныхъ книгохранилищахъ.

Изъ арабскихъ философовъ замѣчательны: восточные — Альфараби, Авиценна, Альгазель; западные — Авенпасъ, Абубакръ и Аверроэсъ.

Альфараби родился въ концѣ IX столѣтія, умеръ около 950 года. Въ своей Логикѣ онъ чрезвычайно близко стоитъ къ тому, что мы видимъ у Аристотеля, такъ что это скорѣе несущее изложеніе логики Аристотеля, чѣмъ оригинальное произведеніе. Аль-Фараби опредѣляетъ логику, какъ теорію доказательствъ неизвѣстнаго изъ извѣстнаго, на что, именно, упираетъ особенно и Аристотель (что потомъ мы найдемъ у Бэкона и Милля). Слова и предложенія, по его мнѣнію, входятъ въ логическое ученіе, какъ элементы доказательства; у Аристотеля находится тоже самое. Такимъ образомъ Аль-Фараби стоитъ въ своей логикѣ вполнѣ на точкѣ зрѣнія Аристотеля.

Что такое для Аль-Фараби универсаліи, такъ мучившія средневѣковыхъ схоластиковъ? Аль-Фараби опредѣляетъ ихъ какъ unum in multis et in multis, т.е. универсаліи суть не только простые термины, общія названія, существующія только въ нашемъ умѣ: въ самыхъ реальныхъ вещахъ есть нѣчто общее, чему соотвѣтствуютъ эти названія. Тутъ, такимъ образомъ, сліяніе теорій post rem и in re. Поэтому извѣстное

выражено: "singulare sentitur, universale intelligitur", Альфараби считаетъ не точнымъ. Въ ощущеніяхъ единичныхъ вещей, при единичныхъ опытахъ, есть нѣчто большее, чѣмъ само ощущеніе; нашему воспріятію дается уже и нѣчто общее, потому что только такимъ путемъ можно объяснить происхожденіе общихъ идей: если въ единичныхъ вещахъ нѣтъ ничего общаго, откуда же произошли общія понятія? Общее - достояніе ума, такъ что singulare не только sentitur, но и intelligitur. Съ другой стороны, такъ какъ и общее дается только въ воспріятіи единичныхъ вещей, въ ощущеніяхъ, къ которымъ присоединяется работа ума, то и universale не только intelligitur, но и sentitur.

Въ метафизикѣ Аль-Фараби не остался на почвѣ однихъ только аристотелевскихъ идей, но переработалъ и неоплатоническія. Существованіе Бога доказывается у него такимъ образомъ. Разсматривая рядъ причинъ и дѣйствій, которые представляютъ міровыя явленія, мы не можемъ признать этотъ рядъ безконечнымъ или круговымъ. Безконечный рядъ явленій противорѣчилъ бы конечному характеру причинъ и дѣйствій, который наблюдается въ мірѣ явленій. Круговой рядъ причинъ и дѣйствій тоже не можетъ быть допущенъ: чтобы существовать, онъ долженъ въ самомъ себѣ имѣть причину существованія, долженъ имѣть опять предикатъ безконечности, что не сообразно съ представленіемъ ряда конечныхъ причинъ и дѣйствій. Слѣдовательно, въ концѣ всего ряда конечныхъ явленій мы должны поставить безусловную, безконечную причину. Эта безконечная, безусловная причина не должна быть простымъ логическимъ требованіемъ ума, но существомъ реальнымъ: все, что существуетъ, существуетъ или въ дѣйствительности, или въ возможности; для объясненія ряда реальныхъ дѣйствій и причинъ должно допустить существованіе реальной безконечной причины. Эта причина есть первая субстанція (ens primum) всего существующаго, обладающая всѣми совершенствами-атрибутами, существо всесовершенное въ отношеніи мудрости, благости, силы и т. д.; это существо и есть Богъ (Это физико-телеологическое доказательство). Аль-Фараби въ настоящемъ случаѣ во многомъ является послѣдователемъ Аристотеля; у него, напримѣръ, встрѣчается опредѣленіе Бога, какъ всесовершеннаго мышленія, имѣющаго предметомъ самаго себя. Въ дальнѣйшемъ ученіи о Богѣ видны

слѣды вліянія неоплатониковъ. Богъ есть творящая, производящая, рождающая сила. Первое твореніе божества есть его умъ, разумъ, какъ міръ идей; Такимъ образомъ и Аль-Фараби допускаетъ то противорѣчіе, которое создалъ Платонъ и приняли неоплатоники, именно: какъ помирить божественный разумъ, какъ твореніе съ всесовершенною мудростью, какъ свойствомъ первой субстанціи — Бога. Вторымъ произведеніемъ божества была душа міра, какъ начало всего психическаго въ природѣ. Это неоплатоническое воззрѣніе, вышедшее изъ ученія Платона о душѣ, Аль-Фараби стремится связать съ аристотелевымъ ученіемъ о матеріи, какъ независимомъ и совѣчномъ Богу началѣ: къ началу психическому, божественному, по Аль-Фараби, присоединяется въ природѣ это матеріальное начало. Природа представляетъ постепенное освобожденіе психическаго начала отъ матеріальнаго. Въ самыхъ низшихъ областяхъ земного бытія, въ матеріальныхъ элементахъ, ничего не замѣчается психическаго: психическое существуетъ тутъ только потенціально. Но по мѣрѣ того, какъ умственно проходимъ чрезъ царства растительное, животное и вступаемъ въ область человѣческую, видимъ ясно присутствіе психическаго начала; на всѣхъ стадіяхъ естественнаго развитія оно связано съ матеріей, но чѣмъ формы этого развитія совершеннѣе, тѣмъ болѣе и психическое начало становится замѣтно и независимо отъ матеріи. Точно также и въ человѣкѣ, всѣ его способности потенціально даны въ тѣлѣ; но къ этому присоединяется одна способность, независимая отъ матеріи — умъ, именно активный умъ, который отличаетъ человѣка отъ всѣхъ другихъ земныхъ существъ: это умъ — божественный, простой, неразрушимый, а потому безсмертный; онъ происходитъ посредствомъ эманаціи изъ ума божества.
Причины зла въ мірѣ кроются въ его ограниченности; поэтому, зло необходимо въ мірѣ, ибо оно и есть проявленіе его ограниченности, составляющей вмѣстѣ съ тѣмъ и условіе его существованія.

Авеценна (980–1038 гг.) въ своихъ воззрѣніяхъ философскихъ примыкаетъ къ Аль-Фараби, хотя старается быть ближе къ Аристотелю. Доказательство же того, какъ близко стоятъ интересы арабской философіи къ интересамъ средневѣковымъ, служитъ то обстоятельство, что и Авеценна задаетъ тѣже самые вопросы объ универсаліяхъ, которые

играли такую важную роль въ исторіи средневѣковой мысли. По его мнѣнію, универсаліи, роды и виды существуютъ ante res, in rebus и post res. Существованіе универсалій ante res - это существованіе ихъ въ мудрости и волѣ Божіей (въ видѣ ли объективныхъ прототиповъ вещей или въ видѣ субъективныхъ понятій - все равно); существованіе in rebus - это проявленіе универсалій въ явленіяхъ и вещахъ внѣшняго міра (res naturatae); существованіе post res - это обыкновенныя человѣческія понятія. Общія понятія даются человѣческому уму въ нѣкоторыхъ предрасположеніяхъ его: существуютъ такія умственныя условія, которыя помогаютъ образованію общихъ идей изъ тѣхъ частныхъ, которыя даются въ единичныхъ ощущеніяхъ и единичныхъ наблюденіяхъ. Очевидно, что Авиценна стремится помирить ученіе о прирожденныхъ идеяхъ съ ученіемъ о возникновеніи ихъ изъ опыта.

Въ метафизикѣ своей Авиценна учитъ о двухъ началахъ міровыхъ явленій, матеріи и божествѣ. Матерія вѣчна; она - потенція всѣхъ конечныхъ вещей, всѣхъ разнообразій феноменальнаго міра, начало пассивное. Божество - начало активное въ мірѣ, которое вызываетъ матерію изъ ея пассивнаго состоянія и творитъ разнообразіе міровыхъ явленій. Отъ божества прежде всего происходитъ божественный умъ, а отъ него рядъ послѣдовательныхъ, постепенно понижающихся эманацій, кончая земными тварями. Этими эманаціями начинается самая высшая область неба и оканчивается область земная, причемъ видно постепенное умаленіе совершенства божественнаго существа. Характерно въ ученіи Авиценны то, что тутъ мы встрѣчаемся съ тѣмъ уже не совсѣмъ чистымъ и абстрактнымъ представленіемъ о Богѣ, какое мы видимъ у Аристотеля: послѣдній представляетъ себѣ перводвигателя гдѣ-то за границами міра, откуда онъ направляетъ свое движеніе и изъ матеріи творитъ формы феноменальнаго міра. Имѣетъ ли міръ начало? По ученію Авиценны міръ вѣченъ, ибо въ немъ причина современна своему дѣйствію и дѣйствіе своей причинѣ, такъ что истеченія изъ божества, эманацію, надобно понимать въ ограниченномъ смыслѣ, именно, признавая извѣстный генезисъ въ природѣ. Но признаніе этого генезиса вовсе не означаетъ признанія начала этого генезиса, т.е. начала міра.

Въ психологическомъ ученіи объ умѣ Авиценна представляетъ нѣкоторое сочетаніе аристотелевскихъ идей съ тѣмъ, что допускали магометанскія

гностическія общества, а равно и неоплатоники. Умъ человѣческій развивается двоякимъ образомъ: путемъ обыкновеннаго историческаго воспитанія и чрезъ непосредственное просвѣтленіе отъ божества; это внешее умственное развитіе проявляется въ нѣкоторомъ экстазѣ вслѣдствіе особенна[го] наитія божественнаго; человѣкъ въ этомъ случаѣ стоитъ ближе къ Богу, чѣмъ обыкновенно.

Аль-Газели (1059-1111) представляетъ уже последнее заключительное звѣно въ арабской философіи на востокѣ, потому что ученіе его проникнуто скептицизмомъ и недовольствомъ философскими построеніями; онъ обнаруживаетъ более довѣрія къ религіознымъ средствамъ мышленія, чѣмъ къ естественнымъ. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ излагаетъ, по примѣру Аль-Фараби и Авиценны, философію, но за этимъ изложеніемъ у него слѣдуетъ критика, которая стремилась доказать, что ни одно философское положеніе не выдерживаетъ критики, въ особенности ученіе о знаніи. Знаніе только тогда можетъ назваться состоятельнымъ, когда оно не допускаетъ никакихъ сомнѣній и возраженій. Такого рода знаніе мы видимъ въ нѣкоторыхъ математическихъ предложеніяхъ и принципахъ. Очевидность ихъ, по словамъ Аль-Газели, такова, что если бы кто совершилъ даже чудо въ доказательство, напримѣръ, что 10 равно 3, то нелѣпость подобнаго рода такъ и осталась бы нелѣпостью: - „Пусть бы кто нибудь въ доказательство, что 10=3 превратилъ этотъ жезлъ въ змія, я подивился бы чуду, но все таки остался бы убѣжденнымъ, что 10 более 3". Но какъ далеко идутъ подобнаго рода знанія, какъ велика область очевидныхъ истинъ? Область такихъ знаній и ограничивается одною математикою или формальнымъ знаніемъ; о природѣ же, о вещахъ дѣйствительныхъ мы не имѣемъ достовѣрныхъ истинъ. Все источники реальнаго знанія сводятся къ двумъ: чувству и уму. Что касается чувствъ, то ежедневный опытъ убѣждаетъ насъ, что на нихъ положиться безусловно нельзя и древнее выраженіе, что чувства обманываютъ, остается во всей своей силѣ. Если мы разъ убѣдимся, что чувство насъ обманываютъ, мы не можемъ не оставаться въ сомнѣніи относительно истинъ, выработанныхъ умомъ, какъ бы разумны онѣ намъ и ни казались. Эти сомнѣнія относительно нашего ума какъ нельзя лучше подтверждаются наблюденіями надъ состояніями сна и бодрствованія. Что можетъ быть очевиднѣе для человѣка его сновидѣнія? Все такъ живо, такъ реально, и все разсыпается въ прахъ при первомъ пробужденіи.

Нельзя ли сказать того же самое и о состояніи бодрствованія? Аль-Газель не утверждаетъ этого, но не можетъ разрѣшить своихъ сомнѣній относительно этого. Единственнымъ исходомъ изъ подобнаго состоянія — довѣріе къ откровенію Божію, фанатизму въ религіи, и ученію Суфефи (монашескій магометанскій орденъ съ секретнымъ ученіемъ о тайныхъ средствахъ къ богопознанію). Аль-Газель поступилъ самъ въ этотъ орденъ и спустя нѣсколько лѣтъ писалъ, что онъ вполнѣ убѣдился въ истинности ученія и нравственности отшельнической жизни Суфефи.

" / "

Авенпасе родился въ концѣ XI столѣтія. Ученіе его представляетъ смѣшеніе ученій Аристотеля и неоплатониковъ; между прочимъ онъ слѣдитъ за развитіемъ психическаго начала въ природѣ отъ самыхъ первыхъ проблесковъ его; отъ неорганической природы онъ переходитъ къ растеніямъ, отъ растеній къ животнымъ, отъ животныхъ къ человѣку. Въ человѣческій умъ, представляющій высшую ступень психическаго развитія въ природѣ, соединяется съ умомъ божественнымъ, представляющимъ эманацію отъ божества. Такимъ образомъ, тутъ мы находимъ нѣчто похожее на то, что видѣли у Аль-Фараби.

" "

Абубакръ (1100-1180г.) въ своемъ философскомъ ученіи весьма близко подходитъ къ Авенпасу. Разница между ними та, что Абубакръ видитъ высшее развитіе души не въ высшемъ состояніи знанія и мышленія, а въ экстазѣ (неоплатоники). Экстазъ онъ описываетъ какъ такое состояніе духа, при которомъ исчезаетъ всякая множественность; это — сліяніе индивидуальныхъ душъ съ божествомъ во едино. Аль-Фараби возставалъ противъ этого ученія объ экстазѣ, когда оно только что появилось, называя его пустою болтовнею и единственное средство приближенія къ Богу видѣлъ въ нравственномъ и умственномъ совершенствованіи человѣка.

"

Аверроэсъ (1126-1198) — самый видный изъ западныхъ арабскихъ философовъ, тѣхъ философовъ, которые пользовались особымъ кредитомъ у послѣдующихъ средневѣковыхъ. Онъ происходилъ изъ очень извѣстной фамиліи въ Испаніи, пользовался большимъ вліяніемъ арабскихъ властителей Юзуфа и Аль-Манзора. Правовѣрные магометане нашли въ его ученіи отступленіе отъ магометанскихъ религіозныхъ воззрѣній и доби-

лись того, что онъ выгнанъ былъ изъ Испаніи въ Африку.

Аверроесъ между арабскими философами представляется самымъ восторженнымъ приверженцемъ Аристотеля. Выдающіяся выраженія, приводимыя какъ образчики средневѣковыхъ мнѣній объ Аристотелѣ, по большей части принадлежатъ Аверроесу. Онъ думаетъ, что Аристотель не только основалъ философское знаніе, но и закончилъ его; въ лицѣ Аристотеля философія достигла своей вершины и далѣе развиваться не можетъ. Неудивительно поэтому, что въ сочиненіяхъ Аверроеса встрѣчаемъ только обработку философскихъ темъ въ духѣ Аристотеля. Въ своихъ логическихъ сочиненіяхъ Аверроесъ исключительно толкуетъ логику Аристотеля. Въ Метафизикѣ онъ принимаетъ два принципа — матерію и формы; формы даны въ матеріи и развиваются подъ вліяніемъ внѣшнимъ: низшія — со стороны высшихъ, а эти послѣднія, въ концѣ концовъ, со стороны божества или перваго ума. Въ психологіи Аверроесъ особенно обращаетъ вниманіе ученіемъ объ умѣ. Онъ буквально держится извѣстнаго аристотелевскаго понятія объ умѣ дѣятельномъ, какъ силѣ, отдѣльной отъ субстанціи души и общей всѣмъ людямъ. Таково было мнѣніе Аристотеля, который раздѣлялъ умъ человѣка на пассивный и дѣятельный; умъ пассивный — это тѣ умственныя способности, которыя человѣкъ пріобрѣтаетъ подъ вліяніемъ, съ одной стороны, дѣятельности чувствъ, а съ другой — божественнаго ума; дѣятельный же умъ — умъ божества. Какъ писатель арабскій, который не былъ свободенъ отъ вліянія неоплатониковъ, Аверроесъ считаетъ этотъ умъ непосредственнымъ истеченіемъ изъ того ума, который является двигателемъ подлунной области, а не изъ перваго двигателя (по Аристотелю), котораго область за границею міра. Такимъ образомъ дѣятельный умъ есть только косвенное истеченіе изъ верховнаго ума, прямымъ же образомъ онъ представляетъ истеченіе изъ ума болѣе ограниченнаго, который является двигателемъ луны и подлунной области (Тутъ мы встрѣчаемся съ нѣкоторыми классическими чертами понятія о верховномъ существѣ (умѣ), понятія, отличающагося грубостью и наивностью, отъ которыхъ совершенно освободилось наше мышленіе въ новый періодъ христіанской философіи)

Отношеніе философіи къ религіи. Аверроесъ думаетъ, что религія есть собственно нѣкоторое аллегорическое представленіе истины,

нѣкоторое символическое истолкованіе понятій и дѣйствій. Эта истина открывается въ своемъ настоящемъ видѣ только въ философіи; философія, поэтому, есть высшая истолковательница религіи. Религія имѣетъ собственно практическое значеніе и притомъ для массы, которая не въ состояніи постигать истину въ ея чистомъ видѣ. Массѣ не доступны высшія идеи, составляющія содержаніе философіи; для нея и существуетъ религія, какъ нѣкоторая символика истины. Но для философа единственная религія, единственный культъ - это истинное богопознаніе. Въ богопознаніи человѣкъ такъ приближается къ божеству, какъ не могутъ его приблизить никакіе религіозные обряды. Слѣдовательно, Аверроэсъ нѣсколько напоминаетъ здѣсь нѣкоторыхъ учителей церкви первыхъ вѣковъ христіанства, а еще болѣе - тѣ направленія, господствовавшія въ первые вѣка, которыя носили названія гностицизма. Это ученіе объ отношеніи философіи къ религіи и было причиною того, что Аверроэсъ лишился благорасположенія придворѣ и былъ изгнанъ изъ Испаніи.

Второй періодъ схоластической философіи (XIII-XV вѣк.)

Отличіе отъ перваго періода. Собственно въ этомъ періодѣ мы имѣемъ самую цвѣтущую пору схоластической философіи въ смыслѣ ея оригинальности. Выдающеюся отличительною чертою этого періода постепенное вытѣсненіе изъ философіи платонизма и неоплатонизма и все большее и большее преобладаніе системы Аристотеля. Это объясняется вліяніемъ арабскимъ и отчасти еврейскимъ. Арабы своими университетами, въ которыхъ воспитывалась масса христіанской молодежи, съ переводною и оригинальною литературою подчинили себѣ христіанскихъ мыслителей и университеты. Самымъ замѣтнымъ вліяніемъ въ арабской философіи было вліяніе Аристотеля. Всѣ его сочиненія были переведены на арабскій языкъ, такъ что, знакомясь съ арабскою наукою и философіею, христіанскіе ученые впервые познакомились съ сочиненіями Аристотеля. Отъ Арабовъ они узнали метафизику, физику, психологію и мораль Аристотеля; до того времени эти сочиненія не были извѣстны схоластическимъ писателямъ. Неудивительно, что эти новыя, до тѣхъ неизвѣстныя сочиненія, отличающіяся

ціальностью, произвели такое глубокое впечатлѣніе на христіанскихъ мыслителей, заставивъ ихъ все больше и больше удаляться отъ туманной и мистической философіи неоплатониковъ и усвоивать ясное и раздѣльное ученіе Аристотеля.

Вмѣстѣ съ этою чертою 2-го періода является и другое отличіе его отъ перваго періода. Въ первомъ періодѣ схоластическая философія не задавалась вопросомъ о различіи между раціональнымъ ученіемъ о Богѣ и мірѣ и между ученіемъ откровеннымъ. Тамъ все было слито; существовало убѣжденіе, что тамъ и здѣсь - одна истина, которая вытекаетъ изъ одного источника и двойна быть не можетъ. Не то здѣсь. Лучшіе мыслители 2-го періода отдѣляли раціональное богословіе и церковное, какъ двѣ части нашего знанія, коренящіяся въ двухъ различныхъ источникахъ. Разумъ и откровенное ученіе могутъ и не противорѣчить другъ другу, однако и не всегда согласны; въ концѣ схоластической философіи было даже высказано, что разумъ и религія не могутъ быть согласны между собою. Что касается пунктовъ, которые прежде всего были выдѣлены въ область откровеннаго богословія и признаны не подлежащими раціональному изслѣдованію, то это были догматы о троичности и искупленіи, составляющіе характеристическую особенность христіанскаго ученія. Между тѣмъ какъ прежніе схоластики направляли сюда свое остроуміе, схоластики 2-го періода оставили эти пункты, какъ таинства, недоступные для естественныхъ силъ человѣческаго разума. Чѣмъ же была ограничена область знанія сверхъестественныхъ вещей, доступная разуму? Исключительно общимъ ученіемъ о Богѣ и мірѣ, т.е. тѣми вопросами, которые рѣшаются въ системѣ Аристотеля. Система Аристотеля была мѣрою того, что могли дать естественныя силы человѣческаго разума помимо откровенія.

Схоластическая философія со своими особенностями и въ совершенствѣ своего развитія выступила не вдругъ. Въ XIII столѣтіи видимъ писателей, которые ясно показываютъ слѣды полнаго знакомства съ сочиненіями Аристотеля и литературою его школы, такъ что по этимъ писателямъ угадываемъ направленіе послѣдующихъ работъ. Такое знакомство съ Аристотелемъ замѣтно,

напримѣръ, въ сочиненіяхъ Александра Гальскаго (+1245 г.), Роберта Гриттеда (+1253 г.), Михаила Скотуса, Винценція Бове (+1274 г.) Если въ лучшихъ произведеніяхъ неоплатонизмъ и вообще мистическій элементъ былъ оттѣсненъ на задній планъ, то въ сочиненіи второстепенныхъ писателей это вліяніе проходитъ чрезъ весь средній періодъ исторіи философіи, чрезъ философію возрожденія и даже далѣе, сплачиваясь съ нѣкоторыми еврейскими ученіями (кабала). Такимъ образомъ во 2 періодѣ схоластической философіи неоплатонизма держались: Вильгельмъ Овернскій (+1248 г.), Бонавентура (+1274 г.). Но это были скорѣе комментаторы, чѣмъ самостоятельные писатели. Настоящими представителями разсматриваемаго періода философіи были: Альбертъ Великій (Magnus), Ѳома Аквинскій, Дунсъ Скотусъ и Вильгельмъ Оккамъ.

Альбертъ Великій родился въ Швабіи въ 1193 году. Образованіе получилъ въ Парижѣ и въ Падуѣ; самъ потомъ училъ въ Парижѣ и Кельнѣ, былъ Епископомъ въ Регенбургѣ и умеръ въ Кельнѣ въ 1280 г. Въ сочиненіяхъ Альберта Великаго мы видимъ совершенно полное знакомство съ сочиненіями Аристотеля. Въ своей физикѣ онъ уже отчетливо отдѣляетъ богословіе раціональное отъ откровеннаго. Богословіе раціональное (theologia naturalis) обработано Альбертомъ рѣшительно въ духѣ Аристотеля вездѣ, гдѣ только идеи Аристотеля допускаютъ согласіе съ догматами христіанскими; отступленія въ духѣ неоплатониковъ дѣлаются только тамъ, гдѣ Аристотель уже рѣшительно расходится съ христіанскимъ ученіемъ. Въ своей обработкѣ раціональнаго богословія Альбертъ Великій примыкаетъ главнымъ образомъ къ Авиценнѣ. Авиценна - его главный руководитель. Съ Аверроэсомъ Альбертъ ведетъ споры.

Творенія Альберта были изданы въ 21 т. 1651 г. Лучшее сочиненіе о немъ принадлежитъ Octav'у de Salli: „Albert de grand (1870 г.).

Ученіе объ отношеніи вѣры къ знанію. Все-ли въ содержаніи откровеннаго ученія доступно разуму? Мы видѣли, какъ отвѣчали прежде на этотъ вопросъ. Нѣкоторые писатели (Григорій Нисскій) полагали, что нѣтъ такихъ пунктовъ, которые бы не могли быть

объяснены разумомъ. Позднѣйшіе писатели болѣе или менѣе примыкали къ этому мнѣнію. Въ первый разъ у Альберта Великаго встрѣчаемъ рѣшительный отвѣтъ въ отрицательномъ смыслѣ: есть извѣстные строгіе предѣлы человѣческаго знанія. Они заключаются въ самомъ свойствѣ знанія или души человѣка. Знаніе человѣка не идетъ далѣе тѣхъ элементовъ или принциповъ, которые душа находитъ въ своей природѣ, своихъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ. Все, чего она не можетъ отыскать въ своей природѣ, недоступно знанію человѣка. Если мы обратимъ вниманіе на природу души, то найдемъ, что она - существо простое, личное, но безъ трехъ лицъ. Такимъ образомъ идея существа тріединаго, триличнаго - не можетъ быть понята человѣкомъ: это не согласно съ природою души. Ясно, что догматъ троичности не можетъ быть объясненъ раціонально. Все, что доступно здѣсь для естественныхъ силъ человѣческаго разума, это нѣкоторыя мысли, внушенныя откровеніемъ. Только откровеніе даетъ человѣку идею троичности, только въ силу его человѣкъ способенъ думать объ этомъ содержаніи откровенной вѣры. Но это мышленіе не есть знаніе, а содержаніе непосредственнаго религіознаго убѣжденія, вѣры. Итакъ, знаніе не простирается на догматъ троичности. Такимъ же образомъ оказывается, что и другіе спеціальные догматы христіанства, какъ воплощеніе второй ипостаси божества въ І. Христѣ, какъ твореніе міра, превышаютъ силу человѣческаго разумѣнія и составляютъ содержаніе религіознаго ученія, основаннаго на откровеніи.

Если область раціональнаго знанія не совпадаетъ съ сферой церковныхъ догматовъ, то представляется другой вопросъ: всегда ли разумъ въ своихъ истинахъ, въ своемъ знаніи, согласенъ съ вѣрою, съ церковными догматами? Альбертъ думаетъ, что естественное или разумное знаніе можетъ быть согласуемо съ таинствами вѣры. Самъ онъ, держась всегда системы Аристотеля, дѣлаетъ попытки согласить съ христіанскими догматами такія ученія Аристотеля, которыя противны этимъ догматамъ. Слѣдовательно, разумъ можетъ

расходиться съ вѣрою, но это еще не доказываетъ, чтобы знаніе, доступное разуму, было противопоставляемо ей. Въ такомъ знаніи должно подозрѣвать ошибочность выводовъ разума и стремиться къ соглашенію естественнаго разума съ вѣрою. Но всегда ли можетъ быть достигнуто подобное соглашеніе, полная гармонія разума и вѣры? Альбертъ Великій отвѣчаетъ на это отрицательно. Нѣтъ возможности требовать, чтобы знаніе разума всегда вполнѣ совпадало и согласовалось съ содержаніемъ религіозной вѣры. Относительно нѣкоторыхъ догматовъ онъ прямо заявляетъ, что это такія ученія, съ которыми разумъ помириться не можетъ. Но такъ какъ это - ученія божественнаго откровенія, они должны быть принимаемы на вѣру. Такимъ образомъ здѣсь уже находимъ начало постепеннаго отдѣленія раціональнаго богословія отъ церковнаго, убѣжденіе, что специально-христіанскіе догматы содержатъ нѣкоторыя таинства, которыя не всегда бываютъ въ гармоніи съ логическими требованіями.

Въ логикѣ Альбертъ Великій слѣдуетъ почти буквально ученію Аристотеля. Логику онъ опредѣляетъ какъ теорію умозаключенія или вывода неизвѣстнаго изъ извѣстнаго. Логика раздѣляется у него на двѣ части: первая имѣетъ дѣло съ элементами умозаключенія, а вторая - съ различными видами умозаключеній и доказательства. Что касается метафизики, то предметомъ ея, по Альберту, служатъ самые общіе предикаты божества. Между этими предикатами онъ указываетъ три: единство, истину или дѣйствительность и добро или благо. Въ вопросѣ объ универсаліяхъ Альбертъ, имѣя въ виду опять таки ученіе Аристотеля (субстанціи первичныя и вторичныя), держится того взгляда, что универсаліи должны быть признаваемы реальными субстанціями. Если бы роды и виды, говоритъ онъ, не были реальными, въ такомъ случаѣ всѣ опредѣленія, всѣ сужденія, имѣющія предикатами универсаліи, имѣли бы только логическій, словесный, а не реальный смыслъ. Ясно, что здѣсь Альбертъ, не смотря на все стараніе быть вѣрнымъ

Аристотелю, не свободенъ отъ другихъ вліяній, которыя выходятъ изъ другихъ системъ (Платона и Неоплатониковъ). Слѣдуя Аристотелю, онъ называетъ универсаліи формами, принципами, отличными отъ матеріи. Формы вещей, говоритъ Альбертъ, должно раздѣлить на три класса. Къ первому относятся universalia ante rem, т.е. формы вещей, какъ онѣ существуютъ раньше индивидуальнаго бытія, въ божественномъ умѣ. Это - первое сіяніе божественнаго ума или божественной мудрости. Другой классъ формъ - in re, въ самыхъ вещахъ. Это-тѣ формы, которыя составляютъ цѣли индивидуальнаго развитія. Каждый классъ вещей представляетъ нѣкоторую общую схему развитія, которымъ управляютъ формы. Эти формы называются цѣлями развитія (у Аристотеля causae finales). Какъ у Аристотеля, такъ и у Альберта Великаго вопросъ объ отношеніи общихъ формъ къ вещамъ индивидуальнымъ не ясенъ точно также, какъ у Платона отношеніе идей къ частнымъ вещамъ феноменальнаго міра. Но очевидно, что Альбертъ Великій, признавая universalia in rebus, не упускаетъ изъ виду, что это существованіе общихъ вещей въ вещахъ частныхъ не есть собственное существованіе. Если будемъ разсматривать ихъ въ самихъ себѣ, то всѣ универсаліи существуютъ независимо отъ индивидуальныхъ вещей, какъ содержаніе божественнаго ума. Тутъ замѣтно постоянное колебаніе точки зрѣнія, которое напоминаетъ и ученіе Аристотеля о формахъ и ученіе Платона объ идеяхъ. Альбертъ не сливаетъ формы съ матеріею, какъ Аристотель, и не отдѣляетъ ихъ, какъ Платонъ. Отсюда - universalia in rebus, causae efficientes и causae finales. Но спрашивается, откуда получаются индивидуальныя вещи? Universalia ante rem существуютъ въ божественномъ умѣ, universalia in rebus - въ вещахъ. Откуда же является индивидуальность? Индивидуальность есть сочетаніе этихъ универсалій съ другимъ принципомъ - матеріею. Альбертъ не хочетъ этимъ сказать, что матерія столь же вѣчный принципъ, какъ и формы.

Матерія у него, какъ у писателя христіанскаго, сотворена божествомъ. Но тѣмъ не менѣе Альбертъ Великій рядомъ съ общими формами полагаетъ другой принципъ (матерію), который и даетъ начало индивидуальнымъ вещамъ. Правда, Аристотель говоритъ, что индивидуальность касается раздѣльности, множественности частныхъ бытій. Но это не значитъ, чтобы самое разнообразіе индивидуальностей вытекало изъ матеріи. Нѣтъ, матерія для него только потенція раздѣльности и множественности вещей. Раздѣльность дается только принципомъ дѣятельнымъ, который заключается въ матеріи, — формою. Отсюда выходитъ, что въ основаніи всѣхъ вещей феноменальнаго міра лежатъ два принципа въ сочетаніи: матерія, содержащая форму, какъ начало ея образованія и развитія. Альбертъ учитъ, что развитіе индивидуальной вещи не можетъ идти далѣе того, что заключено въ формѣ, содержащейся въ матеріи вещи. Съ матеріею связана форма, какъ сѣмя будущихъ вещей, и въ этой-то формѣ лежитъ все то, чѣмъ можетъ быть индивидуальная вещь. Развитіе состоитъ въ переходѣ потенціи въ актуальность. Развитіе заканчивается, какъ скоро сформировалось все, что только возможно было для вещи по ея формѣ.

<u>Ученіе о божествѣ.</u> Альбертъ Великій отличается отъ Анзельма во взглядѣ на способъ доказательства бытія Божія. Доказательство изъ понятія о божествѣ, какъ существѣ высочайшемъ, по Альберту Великому, не достигаетъ цѣли и не можетъ привести къ убѣжденію въ бытіи Божіемъ. Вѣрнѣйшій путь представляетъ другое доказательство, — космологическое, которое состоитъ въ заключеніи отъ дѣйствія къ причинѣ, отъ природы къ ея виновнику. Природа при вопросѣ о ея причинѣ является дѣйствіемъ, для котораго должна быть отыскана причина. Такою причиною и должно быть признано божество. Почему же должно отдавать предпочтеніе этому доказательству? Когда мы обращаемъ вниманіе на развитіе

природы, то находимъ, что то, что получается въ концѣ развитія, и составляетъ причину этого развитія. Обратимъ вниманіе на царство живыхъ существъ. Послѣднимъ звеномъ развитія здѣсь является человѣкъ; но причина, производящая развитіе, это - идея или форма человѣка. Послѣднее для наблюденія должно быть первымъ въ смыслѣ причины. Слѣдовательно, разумное существо, которымъ оканчивается исторія развитія природы, есть цѣль каждаго бытія, первая причина всего развитія природы. Но спрашивается, как далеко идетъ наше понятіе о Богѣ, добываемое раціональнымъ путемъ? Весьма недалеко, ибо умъ человѣка ограниченъ, слѣдовательно всякое знаніе должно быть ограниченнымъ и конечнымъ. Божество, по указанію естественнаго разума, есть перводвигатель вещей, первая живая причина всего существующаго (опредѣленіе Аристотеля). По природѣ своей Богъ есть чистый разумъ, чисто духовное существо, чуждое всякой матеріальности: матерія сравнительно съ формой есть потенція, но въ божествѣ нѣтъ ничего потенціальнаго. Богъ есть не только чистый разумъ, но и источникъ всѣхъ разумныхъ бытій, всѣхъ формъ существованія.

Въ ученіи о мірѣ Альбертъ значительно расходится съ Аристотелемъ въ интересахъ сближенія своего ученія съ христіанскими воззрѣніями. Міръ не существуетъ отъ вѣчности, но сотворенъ во времени изъ ничего. Это указываетъ природу міра: онъ есть совокупность конечныхъ существованій. Міръ сотворенъ изъ ничего: это требуется самою идеею Божества, какъ существа всесовершеннаго; предположеніе предвѣчной матеріи не гармонировало бы съ этою идеею. Что такое душа по природѣ своей? Характеристичный признакъ всякаго конечнаго бытія заключается въ томъ, что оно существуетъ не отъ себя и не чрезъ себя; слѣдовательно, и субстанціи конечныхъ вещей называются таковыми только въ условномъ смыслѣ, а не въ такомъ, въ какомъ называется субстанціею Божество: въ

дѣйствительности они происходятъ не сами отъ себя и не могутъ продолжать существованіе сами по себѣ. Поэтому душа человѣческая, если она безсмертна, такъ не сама по себѣ, а по Божьему изволенію: безсмертіе души есть даръ Божій, но не свойство ея. Что же собственно составляетъ характеристическія черты природы души? И тутъ Альбертъ отдѣляется отъ Аристотеля и арабскихъ писателей, буквально слѣдующихъ ему и знавшихъ въ человѣкѣ два начала: душу, нѣкоторую индивидуальную субстанцію, и умъ, субстанцію общую и единую, которая связана съ индивидуальными душами всѣхъ людей. Альбертъ же учитъ, что то, что называетъ Аристотель разумомъ, не есть что-либо общее, а индивидуальное; этотъ разумъ собственно и есть душа человѣческая, точнѣе форма души; его нельзя отдѣлить отъ души чувствующей и стремящейся, такъ что душа, какъ разумъ, обладаетъ всѣми чувствами, всѣми внѣшними психическими способностями. Такое опредѣленіе души, какъ разума, ближе подводитъ насъ къ убѣжденію въ безсмертіи ея: какъ разумъ, она имѣетъ всѣ основанія существовать вѣчно (у Аристотеля разумъ вѣченъ); если она будетъ существовать вѣчно, то будутъ вѣчно существовать и способности ея, чувство и стремленія (у Аристотеля-душа чувствующая и стремящаяся уничтожится вмѣстѣ съ разрушеніемъ тѣла). Поэтому Альбертъ нападаетъ на ученіе Аверроэса относительно безсмертія только разума, но не способностей души и говоритъ, что ученіе его имѣетъ за себя только 30 аргументовъ, а противное, ученіе его собственное, 36 аргументовъ.

Этика. Альбертъ отличаетъ свободную волю человѣка съ одной стороны отъ разума, съ другой — отъ инстинктовъ или чувственныхъ стремленій, слѣдовательно,- становится на точку зрѣнія, отличную отъ Аристотеля: у того есть дѣятельный разумъ и аппетитъ, но собственно понятія о свободной волѣ,

какъ оно выработалось въ христіанскомъ ученіи, не было. Свободная воля, проявляющаяся въ дѣятельности человѣка, стоитъ, по Альберту, выше разума и аппетитовъ, ибо она есть последняя рѣшительница дѣйствія, отъ нея зависитъ, удовлетворить ли требованіямъ чувственности или согласоваться съ предложеніями разума. Внутреннее развитіе человѣка совершается по извѣстнымъ законамъ. Дѣятельность законовъ разума выражается въ совѣсти человѣка; совѣсть не есть способность, отдѣльная отъ разума, но самый разумъ: она есть указательница раціональности дѣйствій. Альбертъ Великій разсматриваетъ совѣсть человѣка, какъ нѣчто прирожденное съ одной стороны, а съ другой и пріобрѣтенное воспитаніемъ человѣка. Совѣсть прирождена въ смыслѣ чуткости къ нравственнымъ дѣяніямъ; но какъ способность нравственной оцѣнки того или другаго частнаго случая, она пріобрѣтена воспитаніемъ. Этимъ объясняется то, что, не смотря на безошибочность совѣсти въ смыслѣ чуткости къ принципу, - въ частныхъ, отдѣльныхъ случаяхъ она можетъ ошибаться.

Нравственныя способности человѣка, по Альберту, состоятъ не только изъ свободной воли и разума, но и изъ нѣкоторой прирожденной склонности человѣка къ добру, изъ нѣкотораго прирожденнаго нравственнаго расположенія. Что такое добродѣтель или нравственность? - Добродѣтель заключается не въ томъ или другомъ внѣшнемъ качествѣ извѣстнаго дѣянія, а во внутреннемъ нравственномъ качествѣ поведенія; добродѣтель есть нѣчто, опирающееся на навыкъ и внутреннее расположеніе, и нравственныя дѣянія не мыслимы безъ нѣкоторыхъ постоянныхъ нравственныхъ свойствъ дѣйствующаго лица. Что касается до классификаціи добродѣтелей, то Альбертъ Великій, какъ и большинство средневѣковыхъ христіанскихъ писателей, пользуется тремя источниками: 1, Платономъ (четыре основныя добродѣтели) 2) Аристотелемъ (раздѣленіе добродѣтелей на теоретическія

и практическія) 3, ученіемъ Христа (три добродетели: вѣра, надежда и любовь)

—"—"—

Ѳома Аквинскій

Ѳома Аквинскій родился въ 1225 или 27 году на югѣ Италіи, въ замкѣ близъ Aquino; обучался въ Кельнѣ и Парижѣ преимущественно подъ руководствомъ Альберта Великаго, который оказалъ на него громадное вліяніе, такъ что философія Ѳомы въ значительной степени есть воспроизведеніе философіи его учителя. Ѳома Аквинскій былъ учителемъ въ Парижѣ, Кёльнѣ и другихъ городахъ. Умеръ въ 1274 году. При папѣ Іоаннѣ XXII-мъ, въ 1322 году, онъ причисленъ къ лику святыхъ. Писатель этотъ замѣчателенъ тѣмъ, что во всѣхъ католическихъ университетахъ богословіе преподавалось по его сочиненіямъ, и въ недавнее время папа Пій IX-й хотѣлъ возобновить преподаваніе богословія опять по его сочиненіямъ.

Первое изданіе его сочиненій появилось въ Римѣ въ 1570 году, въ 17 томахъ; въ новѣйшее время они изданы въ Парижѣ въ 25 томахъ (1852-1871г); новѣйшее изданіе Парижско-Безансонское идетъ съ 1872 года. Изъ сочиненій, написанныхъ о Ѳомѣ Аквинскомъ, можно указать на два: Jourdin: "La philosophie de Saint-Thomas d'Aquin, 1852г.", Werner "Der heilige Thomas von Aquino, B-de III, 1858г."

Въ сочиненіяхъ Ѳомы Аквинскаго надо обратить вниманіе: 1) на ученіе его объ отношеніи философіи къ богословію 2) на ученія въ области логики 3) - въ области метафизики и 4) въ области этики.

Ученіе объ отношеніи философіи къ богословію. У Ѳомы Аквинскаго находится то самое различіе между философіею и богословіемъ, которое удерживается и до сихъ поръ у православныхъ и католическихъ богослововъ. Есть ученіе, по его мнѣнію, содержаніе которыхъ ни въ какомъ

случаи не доступно знанію. Ѳома точно перечисляетъ эти догматы; сюда относятся: 1, догматъ троичности: разуму доступно знаніе Бога, какъ высшаго единства, высшаго единаго бытія; слѣдовательно ученіе о Богѣ тріединомъ никогда не можетъ быть воспринято человѣческимъ разумомъ; 2) ученіе о твореніи міра 3) ученіе о первородномъ грѣхѣ 4) ученіе о вочеловѣченіи Бога Слова 5) ученіе о таинствахъ 6) ученіе о вѣчномъ огнѣ 7) о воскресеніи тѣла, 8) о послѣднемъ или страшномъ судѣ 9) о вѣчномъ блаженствѣ и вѣчныхъ мукахъ. Во всѣхъ этихъ догматахъ нѣтъ мѣста человѣческому разумѣнію. Какая же роль человѣческаго разума по отношенію ко всѣмъ этимъ догматамъ? Единственно, что можетъ тутъ сдѣлать разумъ, — это опровергать нападенія на эти догматы, потому что, хотя разуму не доступны основанія этихъ догматовъ, онъ всетаки можетъ различить ложь или софизмъ въ возраженіяхъ, которыя дѣлаются противъ нихъ. Роль разума не ограничивается этимъ; есть другая область, гдѣ онъ является демонстративною способностью относительно этихъ догматовъ, именно, когда богословъ, вполнѣ довѣряя откровенію, основываетъ на этомъ фундаментѣ цѣлую систему демонстративныхъ истинъ. Такъ, богословы доказываютъ истинность однихъ догматовъ и ложность другихъ. Но какимъ образомъ разумъ приходитъ къ вѣрѣ въ божественное откровеніе? Естественный разумъ приводитъ къ заключенію о бытіи Бога, объ его аттрибутахъ и его отношеніяхъ къ міру. Эти заключенія разума вполнѣ совпадаютъ съ тѣмъ, что дано въ откровеніи, и это тождество доказываетъ истинность божественнаго откровенія. Это служитъ естественнымъ переходомъ отъ раціональнаго убѣжденія къ вѣрѣ, опирающейся на откровеніе. (Истинность откровенія доказывается и другими способами: пророчествами, чудесами и т. д., но это доказательство главное) Такой взглядъ Ѳомы Аквинскаго послужилъ для извѣстнаго дѣленія христіанскаго богословія на <u>основное</u>, заключающее въ себѣ раціональныя доказательства

бытія Божія и безсмертія души, и догматическое, содержащее систему откровенныхъ истинъ.

Въ изложеніи логики Ѳома Аквинскій слѣдуетъ вполнѣ Аристотелю: опредѣленіе логики, ученіе о понятіяхъ, предложеніяхъ, умозаключеніяхъ и доказательствахъ повторяетъ ученіе Аристотеля о категоріяхъ, объ истолкованіи и его аналитику.

Метафизику Ѳома согласно съ Альбертомъ Великимъ опредѣляетъ, какъ ученіе о единствѣ бытія, объ истинѣ и добрѣ. Въ этой области прежде всего останавливаетъ вниманіе его ученіе о всеобщемъ и индивидуальномъ. Что такое универсальное и какъ оно существуетъ? Универсальное имѣетъ троякое бытіе: 1) in re 2, post rem, 3) ante rem. Подобнаго рода ученіе есть у Альберта Великаго и арабскихъ писателей, но взгляды на эти вещи у Ѳомы Аквинскаго, если и невполнѣ оригинальны, — въ цѣломъ заключаютъ нѣчто своеобразное. Universale in re — это общее, наблюдаемое въ индивидуальныхъ вещахъ; universale post rem — это общее, получаемое въ нашемъ умѣ послѣ наблюденія надъ индивидуальными вещами, т. е. общія понятія: существованіе индивидуальныхъ вещей есть основаніе для существованія общихъ понятій, почему послѣднія и называются universalia post rem; universalia ante rem — это божественныя идеи, но не въ смыслѣ Платона, а прежде какъ субъективныя понятія божества о вещахъ (Альбертъ Великій). Ѳома Аквинскій опровергаетъ идеалогію Платона и думаетъ, что тотъ былъ введенъ въ заблужденіе потребностью знанія; по его мнѣнію, Платонъ полагалъ, что знаніе наше, представляющее систему общихъ идей, не было бы истиннымъ, если бы не существовало общихъ вещей: истина, вѣдь, состоитъ въ согласіи знанія съ объективною дѣйствительностью. Врядъ ли Платонъ былъ такъ недальновиденъ. Но такое воззрѣніе на его идеалогію, очевидно, было въ средніе вѣка довольно распространено, да и въ новѣйшее время многіе излагатели

Платоновской философіи держатся этого взгляда, напр. Целлеръ.
Что такое общее въ индивидуальномъ? Это не какая нибудь общая многимъ вещамъ субстанція, ибо всѣ субстанціи индивидуальны, а только общія свойства или аттрибуты. Этимъ не уничтожается реальность нашихъ общихъ понятій, реальность, обусловливающая существованіе науки: общее есть, но это общее есть не что иное, какъ только общія многимъ вещамъ свойства и аттрибуты. Откуда беретъ свое начало индивидуальное въ вещахъ? Есть два начала индивидуальности: 1) для вещей тѣлесныхъ 2) для вещей безтѣлесныхъ или для формъ отдѣльно отъ матеріи. Начало индивидуальности тѣлесныхъ вещей лежитъ въ матеріи, но не какъ въ принципѣ, а какъ въ существенномъ условіи: матерія для индивидуальности тѣлесныхъ вещей - необходимое условіе (и притомъ извѣстный quantum ея); но она не есть причина, ибо вся efficiens лежитъ въ формѣ, неразрывно связанной съ матеріей. Для формъ безтѣлесныхъ начало индивидуальности скрывается въ нихъ самихъ. Индивидуальный характеръ психической жизни человѣка обусловливается не тѣломъ его, а душею, формою человѣческой личности. Формы раздѣляются на два порядка: 1) безтѣлесныя, separata и 2) матеріальныя, тѣлесныя, постоянно связанныя съ матеріей. Къ формамъ перваго ряда относятся: божество, ангелы, души людей; къ формамъ втораго рода всѣ чувственныя или тѣлесныя вещи.
Высочайшая форма всего существующаго - божество. Ѳома согласно съ Альбертомъ Великимъ отвергаетъ онтологическое доказательство бытія Божія, представленное Анзельмомъ; бытіе Божіе съ большею основательностью доказывается a posteriori (отъ дѣйствія къ причинѣ), чѣмъ a priori (отъ причинъ къ дѣйствіямъ). Главные аргументы, доказывающіе бытіе Бога, у Ѳомы Аквинскаго слѣдующіе: 1) заключеніе отъ явленій къ послѣдней причинѣ 2) отъ случайности вещей - къ необходимому основанію ихъ 3) отъ цѣлесообразности явленій къ существованію

разума, 4) историческое доказательство провидѣнія въ мірѣ. Разсматривая явленія, мы видимъ дѣйствія и причины ихъ; отъ этихъ причинъ конечныхъ мы по необходимости приходимъ къ убѣжденію въ существованіи послѣдней причины, ибо мы не можемъ идти въ безконечность въ нашихъ требованіяхъ основанія явленій. Всѣ вещи съ другой стороны случайны: ни одна не обнаруживаетъ признака существованія отъ самой себя. Отсюда мы приходимъ къ убѣжденію, что въ существованіи случайныхъ вещей есть необходимое, какъ основа всего случайнаго. Дѣйствія человѣка и животныхъ, отличающіяся цѣлесообразностью, могутъ быть объяснены разумомъ; но какъ объяснить цѣлесообразность явленій въ растительномъ и минеральномъ царствѣ, въ области жизненныхъ процессовъ человѣка и животныхъ? Слѣдовательно, должно допустить въ природѣ существованіе разума помимо разума человѣка, разума безконечнаго, обнимающаго весь кругъ міровыхъ явленій. Зло, которое замѣчается въ мірѣ, относительно и всегда направляется къ добру; это отношеніе зла къ добру показываетъ верховное руководство историческими судьбами, иначе говоря — существованіе высшаго разума.

Всѣ существа сотворены Богомъ изъ ничего и въ извѣстное время. Это ученіе не строго раціональное; въ сущности это дѣло вѣры, содержаніе религіознаго догмата. А для разума, говоритъ Ѳома, и безначальность міра также вѣрна, какъ и начало его во времени. Сотвореніе міра изъ ничего не противорѣчитъ представленію о безначальности міра; оно отрицаетъ только матерію, изъ которой Богъ сотворилъ или творитъ отъ вѣчности міръ. Безначальность міра совпадаетъ съ понятіемъ разума о Богѣ, какъ верховной причинѣ міра: если въ обыкновенныхъ вещахъ мы часто видимъ сосуществованіе причины и дѣйствія, тѣмъ болѣе такое сосуществованіе можно предположить для безконечной причины всѣхъ вещей. Въ такомъ случаѣ зависимость дѣйствій этой причины (т. е. міра)

отъ нея будетъ характера чисто логическаго, но не будетъ указывать на время. Таково отношеніе Бога Отца къ Сыну. По идеѣ Богъ Отецъ первѣе сына: и Сынъ находится въ зависимости отъ Отца; но это отнюдь не доказываетъ, что Сынъ явился во времени; Сынъ совѣченъ Богу Отцу. Точно такимъ же образомъ и конечное произведеніе Творца может сосуществовать съ нимъ отъ вѣчности. Говорятъ обыкновенно, что при этомъ условіи міръ уравнивался бы съ Богомъ. Но Сосуществованіе міра съ Богомъ не есть равносущность его Божеству. Могутъ сдѣлать еще другое возраженіе, которое вытекаетъ изъ доказательства бытія Божія a posteriori: при отыскaніи причинъ міровыхъ явленій нельзя идти въ безконечность и надо остановиться на какой нибудь послѣдней причинѣ. Фома думаетъ, что тутъ нѣтъ возраженія противъ безначальности міра: это показываетъ только необходимость остановиться на безусловной причинѣ, но не опровергаетъ сосуществованіе условныхъ причинъ съ безусловною. Итакъ для разума человѣческаго одно и тоже: признавать ли міръ существующимъ отъ вѣчности или появившимся въ извѣстное время. Послѣднимъ убѣжденіемъ мы обязаны единственно вѣрѣ.

Къ безтѣлеснымъ формамъ бытія принадлежатъ и ангелы, представляющіе средину между Богомъ, безконечною формою дѣйствительности, и формами человѣческихъ существъ—душами. Фома затрудняется указать способъ, какъ должно мыслить индивидуальность ангеловъ. Для человѣка душа, какъ форма его тѣла, пріобрѣтаетъ нѣкоторый характеръ индивидуальности уже отъ соединенія съ матеріей; но какъ понимать индивидуальность ангеловъ? „Индивидуальное различіе между ангелами мы должны представлять въ видѣ разницы видовъ (differentiae); каждаго ангела мы должны представлять видомъ, и въ мірѣ ангеловъ столько же видовъ, сколько индивидуумовъ. Къ числу порядковъ ангельскихъ принадлежатъ и тѣ, которые двигаютъ небесныя свѣтила. Конечно, можно движеніе

небесныхъ тѣлъ объяснять и изъ физическихъ причинъ, но гораздо философичнѣе предполагать тутъ дѣйствіе причинъ сверхчувственныхъ: движеніе небесныхъ тѣлъ отличается такою изумительною цѣлесообразностью, что, слѣдуя принципу цѣлесообразности разума только, нельзя не допустить непосредственное участіе ангеловъ въ движеніи міровыхъ тѣлъ.

Душа человѣка состоитъ изъ двухъ, такъ сказать, элементовъ: 1) изъ низшихъ силъ: животной, растительной, чувства и воображенія 2) въ извѣстное время развитія божество снабжаетъ человѣка разумомъ. Изъ низшихъ силъ души и разума составляется тогда единая, нераздѣльная субстанція души, потому что низшія силы души, соединяясь съ разумомъ, утрачиваютъ свою субстанціональность, свою независимость, и дѣлаются только свойствами, способностями единой, разумной субстанціи. Очевидно, что это воззрѣніе представляетъ обработку Аристотелевскаго ученія о душѣ согласно съ требованіями христіанской догматики: удержано ученіе Аристотеля о растительной и чувствующей душѣ иного происхожденія, чѣмъ разумъ; но затѣмъ, вопреки Аристотелю и арабскимъ писателямъ, утверждается, что обѣ части души, высшая и низшая, образуютъ единую субстанцію, потому что низшая часть души утрачиваетъ свою субстанціональность и сливается съ высшею, какъ свойства ея. Почему же нельзя допустить, согласно съ Аверроэсомъ, что разумная часть не составляетъ чего либо единаго съ душею? Фома много занимается опроверженіемъ подобнаго воззрѣнія. Его главныя основанія сводятся къ слѣдующему: нельзя допустить отдѣльное существованіе разума отъ души человѣческой, ибо въ такомъ случаѣ и самого человѣка нельзя было бы назвать разумнымъ существомъ; а если его нельзя назвать разумнымъ, то воля человѣка, совѣсть и нравственная отвѣтственность, — существованіе которыхъ въ человѣкѣ составляетъ всеобщее убѣжденіе, все это было бы

чѣмъ то внѣшнимъ, не характеризующимъ природу человѣка: человѣкъ ничѣмъ бы не отличался тогда отъ животныхъ. Другое опроверженіе заключается въ отношеніи человѣческой мысли къ матеріалу мышленія. Если чувственные образы принадлежатъ собственно душѣ, а разумъ имѣетъ ихъ своимъ объектомъ въ мышленіи, то трудно объяснить, какъ возникаетъ сношеніе между этими двумя субстанціями, одной-земной, другой - божественнаго происхожденія, субстанцій, - которые не составляютъ едино? Съ другой стороны, разумъ, какъ общая субстанція, привходящая извнѣ въ индивидуальныя души, не мыслимъ; ибо тогда было бы единство понятій и мышленія у всѣхъ людей. Итакъ, разумъ и низшія силы души, сливаясь, образуютъ единую, нераздѣльную субстанцію, причемъ низшія силы души утрачиваютъ свою самостоятельность и дѣлаются способностями разумной субстанціи.

Ѳома задается вопросомъ о томъ, какія силы нуждаются для своихъ функцій въ тѣлесныхъ органахъ, и въ этомъ отношеніи предупреждаетъ теоріи нѣкоторыхъ новѣйшихъ психологовъ. Силы собственно земнаго происхожденія, связанныя воедино съ разумною частью души, требуютъ для своихъ функцій пособія тѣла, такъ что всякое повреждение тѣлесныхъ органовъ прекращаетъ прекращаетъ соотвѣтствующія функціи способностей. Когда, напримѣръ, повреждается органъ зрительныхъ ощущеній, теряется и самая способность зрѣнія. Но это приложимо только къ низшимъ силамъ души. Что касается способности мышленія, то она не нуждается ни въ какихъ тѣлесныхъ органахъ. Природа мышленія, способность къ общимъ понятіямъ, сужденіямъ и умозаключеніямъ доказываетъ, что функціи ума не зависятъ ни отъ какихъ тѣлесныхъ органовъ, которые непремѣнно придали бы ему характеръ спеціальнаго мышленія.

Относительно знанія весьма важный и характеризующій философію Ѳомы Аквинскаго вопросъ заключается въ происхожденіи и природѣ знанія. Откуда возникаетъ знаніе?

Можетъ ли оно, по своей природѣ, быть не зависимымъ отъ опыта? Отвѣтъ отрицательный. Оома не допускаетъ никакихъ понятій и знаній, безусловно независимыхъ отъ опыта. Почему? Потому, что непосредственнымъ объектомъ, матеріаломъ мышленія служатъ формы вещей (species), получаемыя умомъ въ процессѣ ощущенія и наблюденія. Безъ этого матеріала нѣтъ никакой дальнѣйшей обработки знанія. Какъ бы ни было утонченно знаніе, оно никогда не можетъ отрѣшиться отъ данныхъ опыта. Изъ этого однакоже не слѣдуетъ, чтобы наше знаніе было ограничено исключительно опытомъ. Знаніе идетъ дальше непосредственнаго опыта, формы явленій; оно идетъ къ самому существу вещей и получаетъ характеръ сверхчувственный. Но знаніе всегда опирается на тѣ или другія данныя опыта и въ своемъ содержаніи носитъ черты, указывающія на зависимость отъ него (опыта).

Относительно души Оома пространно высказывается еще въ двухъ направленіяхъ: онъ критически относится къ ученію о предсуществованіи душъ и защищаетъ безсмертіе души. Предсуществованіе онъ опровергаетъ такимъ образомъ. Связь души съ тѣломъ, какъ связь формы формы съ матеріей, есть естественная связь, по природѣ, между тѣмъ какъ существованіе души, какъ формы, отдѣльно отъ тѣла — не есть естественное, а преестественное (praeter naturam). Такое существованіе поэтому не можетъ быть признано необходимымъ; оно должно быть признано случайнымъ, а случайное, по логическимъ правиламъ, — тоже необходимаго. Слѣдовательно, можно допустить существованіе души отдѣльно отъ тѣла послѣ смерти; но раньше — это логическая несообразность. Безсмертіе души Оома защищаетъ, какъ Платонъ и его послѣдователи. Душа безсмертна, потому что нельзя допустить, чтобы была естественная и дѣйствительная причина къ разрушенію души вмѣстѣ съ разрушеніемъ тѣла. Душа и тѣло — двѣ различныя субстанціи: душа, какъ разумная субстанція, божественнаго, небеснаго происхожденія, а тѣло — земной

природы. Если тѣло разрушается, это въ порядкѣ вещей, но не мыслимо, чтобы разрушалась божественная субстанція. Душа не можетъ разрушать сама себя, такъ какъ душа есть разумная сущность, чистая форма, чистая дѣятельность, слѣдователь-но - чистое бытіе. Очевидно, что небытіе, разрушеніе - противно природѣ души. Тоже самое доказываетъ и естественное стремленіе души къ безсмертію, стремленіе всеобщее. Это доказательство не только постоянно, но и сообразно съ природою мышленія. Мысль не ограничивается временемъ, но идетъ безконечно впередъ, въ вѣчность. Это свойство мышленія отражается на стремленіи къ безсмертію, къ бытію вѣчному по смерти тѣла. Итакъ стремленіе къ безсмертію соотвѣтствуетъ природѣ души. Но это не доказываетъ, что безсмертіемъ обладаетъ только разумная часть души, а низшія способности души не обладаютъ имъ. Если онѣ учлеются способностями разумной души, ума, онѣ получаютъ и способность безсмертія. Этимъ объясняется возможность воскресенія тѣла, о которомъ учитъ Откровеніе. Душа уноситъ съ собою растительныя силы, которыя были причиною ея земному существованію вмѣстѣ съ тѣломъ. Эти силы могутъ вновь создать тоже самое тѣло.

Въ этикѣ. Ѳома разсматриваются главнымъ образомъ два вопроса: о добродѣтели и счастіи. Въ первомъ онъ слѣдуетъ и Платону, и Аристотелю и христіанскимъ богословамъ. Ѳома признаетъ четыре вида добродѣтели по Платону, правильность дѣленія нравственности на практическую и умственную по Аристотелю и вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ три христіанскія добродѣтели - вѣру, надежду и любовь. Что касается существованія добродѣтели, то Ѳома думаетъ, что добродѣтель не можетъ быть достигнута безъ помощи благости Божіей. Какую же роль играетъ здѣсь воля человѣка? Воля человѣка не вполнѣ свободна. Ограниченіе заключается въ томъ, что воля не можетъ выйти изъ круга законовъ разума и чувства; все, что выбираетъ, относится къ тому или другому. Воля поэтому не можетъ

произвести ничего оригинальнаго. Въ чемъ же заключается собственно свобода воли? Только въ выборѣ между внушеніями разума и побужденіями чувственности. Совершенство рѣшеній воли заключается въ ея согласіи съ внушеніями разума. Разумъ является высшею сравнительно съ волею господствующею способностью; воля истинно нравственная находится въ подчиненіи у разума. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Ѳомы Аквинскаго, разумъ выше воли по своей природѣ. Отсюда естественно вытекаетъ, что жизнь созерцательная выше жизни практической и что высшее счастіе человѣка заключается въ созерцаніи Божества.

Іоаннъ Дунсъ Скотусъ.

Время рожденія его неизвѣстно. Преподавалъ въ Оксфордѣ съ 1304 г., потомъ въ Парижѣ; умеръ въ Кельнѣ въ 1308 году, какъ полагаютъ, на 34 году жизни. Это одинъ изъ остроумнѣйшихъ философовъ среднихъ вѣковъ и антагонистъ Ѳомы Аквинскаго, давшій начало школѣ скотистовъ, въ противоположность школѣ томистовъ. На эти школы нужно смотрѣть иначе, чѣмъ смотрѣли въ средніе вѣка. Для среднихъ вѣковъ различіе въ нѣкоторыхъ пунктахъ давало основаніе признавать эти направленія за двѣ различныя школы. Но въ существенныхъ пунктахъ философіи Ѳома Аквинскій и Дунсъ Скотусъ совершенно сходятся. Для нашихъ интересовъ разницы между ними не существенны.

Объ отношеніи философіи къ богословію. Въ этомъ важномъ пунктѣ средневѣковой философіи Дунсъ Скотусъ стоитъ почти на точкѣ зрѣнія Ѳомы Аквинскаго. Онъ нѣсколько сдержаннѣе Ѳомы, какъ вообще и вся его философія. Аквинскій слишкомъ много довѣрялъ силамъ человѣческаго ума; Скотусъ же кладетъ болѣе тѣсныя границы для разума. Что такое философія относительно богословія? Это - введеніе въ богословіе. Разумъ самъ способенъ про-

никнуть въ тѣ тайны, которыя составляютъ содержаніе богословія, только не въ такомъ объемѣ, какъ это допускаетъ Ѳома Аквинскій. Такъ, напримѣръ, Ѳома, выключая изъ компетенціи разума нѣкоторые спеціальные догматы христіанскаго богословія, останавливается на общихъ вопросахъ, доступныхъ разуму. Скотусъ идетъ дальше: для него твореніе міра и безсмертіе души дѣло вѣры. Разумъ не допускаетъ творенія міра изъ ничего и безсмертія души. Такимъ образомъ объемъ раціональнаго знанія для Скотуса меньше, чѣмъ для Ѳомы Аквинскаго. Кромѣ того, Скотусъ всѣмъ доказательствамъ такъ называемаго раціональнаго богословія не даетъ такого значенія, какъ Ѳома Аквинскій. По ученію послѣдняго, разумъ предоставляетъ строгія доказательства бытія Божія, безсмертія души и т.д. По мнѣнію же Скотуса, раціональное богословіе не можетъ быть и названо собственно наукою, потому что оно въ своихъ основаніяхъ и результатахъ не идетъ дальше вѣроятности и имѣетъ значеніе болѣе практическое, чѣмъ теоретическое. Скотусъ близокъ такимъ образомъ къ Бэкону, который называетъ натуральное богословіе „искрою науки". Прежняя вѣра въ силу ума постепенно ослабѣваетъ, возможность проникновенія для разума въ область сверхъестественнаго бытія все болѣе и болѣе ограничивается.

Въ метафизикѣ Дунса Скотуса есть опять важныя отступленія отъ ученія Ѳомы. Онъ также различаетъ всеобщее въ трехъ видахъ: ante rem, in re и post rem. Но универсаліи in re у Д. Скота являются въ такомъ же видѣ, какъ у реалистовъ. Для него всеобщее - не только понятія или слова, а существуетъ, какъ субстанція, вмѣстѣ съ индивидуальными субстанціями. Въ ученіи о Богѣ Дунсъ Скотусъ болѣе скептикъ, чѣмъ Ѳома Аквинскій. Онъ доказываетъ, что бытіе Божіе не можетъ быть постигнуто ни изъ понятія о божествѣ, какъ совершенствѣ (Анзельмъ), ни изъ понятія причины. Разумъ приходитъ къ познанію бытія Божія только a posteriori. Но при этомъ онъ доказываетъ, что такая аргументація не ведетъ къ признанію существованія

Божество, какъ безусловной причины. Все, что мы можемъ получить путемъ такого рода разсужденій - это существованіе причины для наблюдаемаго нами міра. А если міръ конеченъ, то мы не можемъ придти къ признанію существованія причины безконечной. Въ ученіи о мірѣ Дунсъ Скотусъ отличается отъ Ѳомы Аквинскаго слѣдующимъ. Каждое сотворенное существо, сотворенная субстанція заключаетъ въ себѣ двѣ вещи - форму и матерію. Отсюда не исключаются ни человѣческія души, ни ангелы. Различіе между тѣми и другими состоитъ въ томъ, что матерія, изъ которой созданы ангелы, отличается отъ той, изъ которой созданы человѣческія души и тѣла. Въ психологіи Дунсъ Скотусъ прежде всего сходится съ Ѳомою Аквинскимъ въ признаніи того, что человѣку не свойственны врожденныя знанія, отличныя отъ опытныхъ. Всѣ человѣческія понятія образуются умомъ. Процессъ этого образованія заключается въ различныхъ умственныхъ дѣйствіяхъ, преимущественно въ отвлеченіи. Всѣ понятія о вещахъ получаются собственно путемъ отвлеченія. Что касается ученія о волѣ, то Дунсъ Скотусъ расходится съ Ѳомою Аквинскимъ, который, какъ сказано выше, былъ детерминистъ въ вопросѣ о свободѣ воли. Дунсъ Скотусъ защищаетъ неограниченную свободу человѣческой воли и простираетъ этотъ взглядъ на волю божественную. Ѳома Аквинскій говоритъ, что Богъ дѣлаетъ добро потому, что оно добро, а по Дунсу Скоту, добро потому и добро, что предписывается божественною волею. Безсмертіе души, по его ученію, есть исключительно дѣло вѣры и не можетъ быть доказано разумомъ.

Вильгельмъ Оккамъ.

Время рожденія его не извѣстно; умеръ въ 1347 году. Оккамъ знаменитъ въ средневѣковой философіи, какъ возобновитель номинализма, который, хотя несмотря на всѣ преслѣдованія со стороны церкви, однако существовалъ скрыто. Къ концу среднихъ вѣковъ онъ начинаетъ появляться по

степени все более и более въ своей умѣренной формѣ. Но собственно возобновителемъ номинализма считается Оккамъ. Онъ выступаетъ противникомъ реалистовъ и противникомъ, дѣйствительно, очень сильнымъ. Существованіе универсалій in re въ смыслѣ общихъ вещей Оккамъ опровергаетъ слѣдующимъ образомъ. Существованіе общихъ понятій вовсе не доказываетъ существованія общихъ вещей. Для существованія общихъ понятій совершенно достаточно единичныхъ вещей, если онѣ сходны между собою. Вторымъ опроверженіемъ служитъ опытъ. Началомъ всѣхъ нашихъ знаній служатъ наши ощущенія и вообще наблюденія. Между тѣмъ опытъ свидѣтельствуетъ только о существованіи единичныхъ вещей. Откуда же мы имѣемъ основаніе признать существованіе общихъ вещей. Затѣмъ, существованіе универсалій раньше вещей опровергается еще тѣмъ, что признаніе ихъ ведетъ къ нелѣпымъ заключеніямъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ скоро доказано существованіе какой нибудь общей вещи, соотвѣтствующей общему понятію, мы впадаемъ въ логическую ошибку. Утверждая существованіе общей вещи, мы въ то же время указываемъ существованіе ея, какъ индивидуальной. Какъ бы ни обобщали ея свойства, мы не можемъ представить такой вещи, которая была бы не индивидуальною. Общая вещь все таки будетъ индивидуальною. Слѣдовательно, мы неизбѣжно впадаемъ въ противорѣчіе. Что же такое общее? Общее должно быть признано существующимъ во 1-хъ въ нашемъ умѣ, въ смыслѣ нѣкоторыхъ понятій ума, - conceptus mentis. Понятія эти должны быть признаны, какъ общія значенія нѣкоторыхъ словъ не больше. Отдѣливъ понятія отъ словъ, мы, по Оккаму, найдемъ въ нихъ нѣкоторыя представленія нашего ума; отдѣливши же отъ представленій, мы ничего не найдемъ въ нихъ кромѣ словъ. Такимъ образомъ, общее понятіе есть нѣкоторая комбинація нашихъ представленій или идей съ словами, составляющими названія многихъ сходныхъ вещей. Какъ образуются общія понятія? Они образуются процессомъ отвлеченія. Но при этомъ Оккамъ замѣчаетъ, что

процессъ отвлеченія мы не должны считать каколибо обдуманною искусственною операціею ума, но вторымъ актомъ, слѣдующимъ за наблюденіемъ или памятью, актомъ чуждымъ искусственности и произвольности. Затѣмъ, конечно, есть общее въ Божествѣ. Это — общее знаніе Божества и притомъ — знаніе относительно единичныхъ вещей.

Въ ученіи о природѣ знанія Оккамъ предваряетъ многія современныя теоріи. Онъ раздѣляетъ знаніе 1) на интуитивныя и 2) силлогистическія (у Локка — интуитивныя и демонстративныя). Интуитивное знаніе есть непосредственное знаніе бытія вещей, но не сущности ихъ. Такимъ образомъ, мы непосредственно узнаемъ о существованіи внѣшнихъ вещей, свойствъ души. Но эти интуитивныя знанія не идутъ далѣе простаго признанія существованія вещей и ихъ качествъ. Можетъ быть, эти качества относятся къ вызывающимъ ихъ условіямъ, какъ напримѣръ, вздохъ къ страданію. Между тѣмъ и другимъ нѣтъ ничего общаго. Мы узнаемъ непосредственно о существованіи души, но какова природа души, мы не можемъ знать интуитивно. Все это очень близко къ тому, что провозгласили философы XVI и XVII столѣтій. Но сейчасъ же видимъ и средневѣковаго писателя, который рѣзко отдѣляется отъ новѣйшихъ изслѣдователей. Съ точки зрѣнія этого понятія объ интуитивныхъ знаніяхъ, можно было бы подумать, что Оккамъ представляетъ тотъ критицизмъ, который встрѣчаемъ у Локка. Но ничуть не бывало. Силлогистическое знаніе идетъ несравненно дальше интуитивнаго: оно указываетъ на самую природу вещей. Путемъ силлогизма мы доходимъ до познанія о природѣ и сущности души, до разумѣнія природы Божества. Хотя и нельзя сказать, чтобы это разумѣніе имѣло значеніе знанія въ строгомъ смыслѣ, но всетаки демонстративнымъ путемъ мы идемъ гораздо дальше, чѣмъ интуитивнымъ. Въ основаніи силлогистическаго знанія лежитъ всегда опытъ. Слѣдовательно, силлогистическое знаніе не иного характера, чѣмъ интуитивное: въ основаніи ихъ лежитъ интуиція

Въ психологіи Оккамъ тѣмъ отличается отъ Ѳомы Аквинскаго и Дунса Скотуса, что онъ не признаетъ единства или тождества души разумной и чувствующей. Это-точка зрѣнія, которой держится и Бэконъ. Для Оккама въ психической природѣ человѣка есть двѣ части, такъ сказать, двѣ души. Конечно, онѣ соединены въ одной душѣ, но это соединеніе не такое, какъ у Ѳомы Аквинскаго: это-простое сосуществованіе двухъ душъ. Одна душа не разумная, произведеніе матеріальныхъ силъ, а другая-разумная, божественнаго происхожденія. Это тоже, что у Бэкона spirata Dei. Такимъ образомъ ясно, что Оккамъ въ нѣкоторомъ отношеніи можетъ быть разсматриваемъ, какъ предшественникъ того, что находимъ у Бэкона и Гобса.

<u>Ученіе о бытіи и свойствахъ Божіихъ.</u> Оккамъ не думаетъ, чтобы какимъ бы-то ни было раціональнымъ путемъ можно было строго доказать бытіе Божіе. Нельзя доказать его ни a priori, ни a posteriori, какъ доказываютъ Анзельмъ и Ѳома Аквинскій. Для разума существованіе Бога-простая вѣроятность. Такъ сузилась увѣренность въ силахъ человѣческаго разума! Не только тайны божества, но и основныя ученія естественнаго богословія не могутъ быть поставлены твердо безъ помощи откровенія. Опять тоже, что у Бэкона. Бэконъ думаетъ, что можетъ быть естественное богословіе, но не безъ помощи откровеннаго. Разумъ доходитъ до идей, но перевести ихъ въ убѣжденія, въ знанія можно только при помощи откровенія. Относительно высшихъ предметовъ мы должны довѣрять откровенію. Мысль эта высказывалась и въ позднѣйшее время. На съѣздѣ 1853 года одинъ изъ знаменитыхъ нѣмецкихъ физіологовъ (Миллеръ) заявилъ, что онъ не можетъ имѣть другаго убѣжденія относительно высшихъ предметовъ, кромѣ того, что они суть упло вѣры.

Такимъ образомъ, изучая послѣдняго средневѣковаго философа, можно ясно видѣть направленіе будущей

философій, философіи эпохи Возрожденія. Мало по малу области вѣры и знанія, которыя были слиты и отождествлены у первыхъ христіанскихъ и средневѣковыхъ мыслителей, раздѣляются до того, что Оккамъ думаетъ, что эти области не только различны, но могутъ быть и противоположными. Такимъ образомъ Оккамъ, напримѣръ, говоритъ, что ученіе о троичности прямо противорѣчитъ человѣческому разуму и должно быть признано исключительно предметомъ вѣры. Итакъ, въ концѣ среднихъ вѣковъ мы видимъ не только раздѣленіе между философіею и богословіемъ, но и открытое заявленіе, что они могутъ быть противоположны.

Конецъ.

Издатели: М. К. Любавскій и К. В. Вознесенскій.

История новой философии

по лекціямъ

О. П. М. М. Троицкаго,

читаннымъ въ 18$\frac{81}{82}$ академическомъ году.

Программа курса Исторіи новой философіи, читаннаго О. П. М. М. Троицкимъ въ 18 81/82 академ. году.

1. Введеніе. Отношеніе новой философіи къ древней; вопросъ о методахъ знанія. Средняя философія и ея характеристическая черта; раздѣленіе областей вѣры и знанія. Природная философія Возрожденія. Причины возникновенія и развитія новой философіи соціально-культурныя; значеніе для новой философіи завоеванія Константинополя.

2. Философія Возрожденія. Общая характеристика ея. Платонизмъ. Марсиліо Фичино, его переводы и оригинальныя произведенія. Томасъ Морусъ; „Утопія" и ея отношеніе къ „Республикѣ" Платона. Аристотелизмъ. Помпонацци, трактатъ его „О безсмертіи души"; оцѣнка его доказательствъ; связь трактата съ идеями схоластической философіи. Жанъ Боденъ, его взгляды на равенство и ученіе о духѣ законовъ.

3. Скептицизмъ философіи Возрожденія. Макіавелли. Различіе взглядовъ и литературы у Макіавелли. Софистическій скептицизмъ его въ ученіи о религіи, морали и политикѣ. Анализъ психическихъ и политическихъ явленій, какъ причина его вліянія и славы.

4. Неоплатонизмъ Возрожденія. Джіордано Бруно. Жизнь его; религіозныя сомнѣнія и вліяніе ихъ на борьбу его. Требованіе философскаго сомнѣнія. Ученіе о правильности эмпиріи и формы въ методахъ. Ученіе о Богѣ, какъ высшей производящей монадѣ, о твореніи міра, какъ видоизмѣненіи высшей монады. Сходство воззрѣній Бруно съ философіею Спинозы. Ученіе о цѣли міроваго развитія. Отношеніе Бруно къ догматамъ о троичности, о лицѣ Христа, о первородномъ грѣхѣ.

5. Кампанелла. Ученіе объ откровеніи библейскомъ и естественномъ, о внутреннемъ познаніи божества. Доказательства бытія божества изъ идеи божества. Ученіе о твореніи чрезъ синтезъ бытія съ небытіемъ или самоограниченіе безконечнаго сознанія. Civitas solis; оправданіе коммунизма. Сенсуалистическій характеръ психологическаго ученія Кампанеллы. Мистицизмъ. Якобъ Беме. Ученіе о чистомъ единомъ (Богѣ) и его внутреннемъ раздвоеніи (твореніи вещей). Психологическій характеръ этого ученія.

6. Новая философія. Ея національныя направленія. Индуктивный методъ и психологическое содержаніе англійской философіи. Дедуктивный методъ французской философіи и ея особенность. Примирительное направленіе въ Германской философіи. Бэконъ. Значеніе его въ исторіи философіи. Индукція у Сократа и Аристотеля; ученіе Аристотеля объ опытѣ.

Средневѣковые писатели, нападавшіе на силлогизмъ и выставлявшіе значеніе опыта и наблюденія.

7. Жизнь Бэкона. Instauratio magna. О достоинствѣ наукъ и прогрессѣ ихъ. Защита наукъ отъ богослововъ и политиковъ. Средства къ разработкѣ наукъ; академіи и всеобщая ревизія наукъ. Классификація наукъ и ея основаніе. Исторія естественная и гражданская. Раздѣленіе естественной исторіи по предмету и цѣли. Раздѣленіе гражданской исторіи на политическую, церковную и литературы. Поэзія повѣствовательная, драматическая и параболическая. Desiderata.

8. Наука. Богословіе и философія; дѣленіе философіи на науку о Богѣ, природѣ и человѣкѣ. Philosophia prima, общія всѣмъ отраслямъ знанія аксіомы и изслѣдованіе придаточныхъ условій вещей. Естественное богословіе и его отрицательная задача.

9. Философія природы. Спекулятивная философія природы и дѣленіе ея. Физика: ученіе объ общихъ началахъ вещей, о системѣ міра, о разнообразіи вещей (физика конкретная и абстрактная). Добавочныя изслѣдованія физики. Изслѣдованія конечныхъ причинъ. Оперативная философія природы. Механика и магія. Методологическое значеніе математики.

10. Философія человѣка. Дѣленіе ея. Scientia humanitatis. Наука объ общемъ составѣ человѣка: о недостаткахъ и совершенствахъ человѣческой природы, о связи души съ тѣломъ. Наука о тѣлѣ: медицина, косметика, атлетика, искусство чувственныхъ удовольствій. Ученіе о душѣ разумной и неразумной; ея основаніе и дѣленіе. Ученіе о субстанціи души, о способностяхъ и ихъ употребленіи (логика и мораль).

11. Логика; ея опредѣленіе и дѣленіе на отдѣлы. Искусство изобрѣтенія. Неудовлетворительность силлогизма и наведенія, средства ихъ усовершенствованія. Теорія изобрѣтенія опытовъ: варіація, продолженіе, перенесеніе, превращеніе опытовъ; случайный опытъ; приложеніе и соединеніе опытовъ; опытъ неиспробованный. Изобрѣтеніе рѣчи; запасъ аргументовъ и топика.

12. Искусство сужденія. Силлогизмъ; его опредѣленіе. Роль аксіомъ. Аналитическое и критическое искусства силлогизаціи. Спеціальные методы. Искусство передачи: объ органахъ передачи, грамматика литературная и философская. Ученіе объ изложеніи, систематическій и афористическій методы. Объ украшеніи рѣчи. Мораль.

Наука о добрѣ: bonum individualitatis, bonum communionis. Науки о культурѣ души.
13. Scientia socialis. Искусство обращенія людей другъ съ другомъ и веденія частныхъ дѣлъ. Искусство управленія, экономика и политика. Трактатъ объ универсальной правдѣ. Novum Organon. Введеніе въ теорію наведенія. Idola и ихъ источники. Idola theatri, ложный раціонализмъ и эмпиризмъ; научныя суевѣрія; ложныя задачи изслѣдованія; ложный догматизмъ и скептицизмъ; ложность методовъ. Характеръ новаго метода и опроверженіе возраженій противъ него.
14. Общія цѣли науки. Практическая цѣль, первичная и вторичная. Спекулятивная цѣль науки: изученіе формъ, скрытнаго процесса и скрытной схематизаціи. Теорія наведенія или искусство истолкованія природы. Искусство извлеченія аксіомъ. Усовершенствованіе опыта; таблицы наблюденій. Элиминація условій явленія. Пособія наведенія.
15. Теорія преимущественныхъ фактовъ (instantiae praerogativae): inst. solitaria, migrantes, ostensivae, clandestinae, constitutivae; conformes, monodicae; deviantes, limitaneae, potestatis, comitatus, subjunctivae, unionis, crucis, divortiae, januae, citantes, viae, substitutionis, secantes, radii, curriculi, quanti, praedominantes, innuentes, polychrestae, magicae. Мысли Бэкона о построеніи второй философіи.
16. Декартъ. Трактатъ „De methodo logico." Взглядъ на философію. Отношеніе Декарта къ индукціи и отличіе его отъ Бэкона. Геометрическій методъ. Ученіе объ основной философской истинѣ. Возраженія противъ этого ученія. Критерій истины: ясность и раздѣльность. Правила построенія философіи. Ученіе о врожденныхъ идеяхъ.
17. Доказательства бытія Божія, существованія матеріи отдѣльно отъ духа. Ученіе о непрерывномъ содѣйствіи Божества. Практическое ученіе Декарта: о высочайшемъ благѣ, о правильности дѣйствія, объ отношеніи къ другимъ. Вліяніе школы Декарта. Арнольдъ Гейлинксъ: теорія окказіонализма.
18. Мальбраншъ. Теорія созерцанія вещей въ Богѣ. Познаніе вещей чрезъ идеи. Содержаніе Божественнаго мышленія. Практическое отношеніе къ вещамъ. Отношеніе теоріи Мальбранша

къ ученію Декарта о познаніи. Цѣль человѣческаго развитія; ученіе о зависимости и свободѣ воли. Спиноза. Краткій очеркъ его жизни.

19. Элементы философіи Спинозы: религіозныя ученія Евреевъ и методъ Декарта. Геометрическій методъ Спинозы. Опредѣленія, аксіомы и основныя положенія. Предвзятость всѣхъ этихъ принциповъ.

20. Ученіе Спинозы о Богѣ-Мірѣ. Модификаціи безконечнаго мышленія и протяженія. „Natura naturans“ и „naturata“. Отношеніе Спинозы къ библейскому ученію о твореніи. Вліяніе Спинозы на нѣмецкій пантеизмъ. Лейбницъ. Монадологія. Субстанціи сложныя и монады. Прецеденты этого ученія въ философіи Демокрита и Платона. Безтѣлесность, замкнутость и развитіе монадъ; ихъ внутреннее бытіе. Монады спящія, дремлющія и бодрствующія. Душа и тѣло; отношеніе между ними (harmonia praedestinata). Доказательство бытія Божія.

Введеніе.

История новой европейской мысли начинается съ разработки тѣхъ самыхъ вопросовъ философскаго знанія, на которыхъ остановилось развитіе древней греческой философіи. Послѣдняя, какъ извѣстно, кончила свое существованіе сознаніемъ безпомощности своего положенія въ самыхъ коренныхъ вопросахъ, въ вопросахъ о самомъ методѣ философіи или знанія вообще. Въ Средней и Новой академіи, а затѣмъ въ скептической школѣ постепенно выработался взглядъ, что нѣтъ ни какихъ методовъ изслѣдованія, которыми достигались бы несомнѣнныя истины, что все дѣло знанія ограничивается одною только вѣроятностью и что точнаго знанія не существуетъ и не можетъ существовать. Академики Средней и Новой академій и затѣмъ скептики пришли къ тому выводу, что наведеніе доставляетъ только вѣроятное, не приводя къ несомнѣнному, а силлогизмъ въ концѣ концовъ представляетъ circulus vitiosus мысли, ибо большая посылка его всегда обусловливается меньшею. Новая философія въ лицѣ Бэкона опять подняла вопросъ о методахъ знанія и отвѣтила на нихъ въ положительномъ смыслѣ. Бэконъ доказалъ силу научнаго наведенія и тѣмъ самымъ возстановилъ и силу дедукціи, опирающейся на наведеніе, такъ что вопросъ о возможности знанія, можно сказать, рѣшенъ былъ окончательно для всего послѣдующаго человѣчества, сдѣлавшись твердымъ достояніемъ науки. Этимъ и объясняется и настоящій источникъ оживленія новой философской мысли, которая сравнитель-

но съ древнею представляетъ нѣчто свое, оригинальное, своеобразное. Она начала не простого постановкою вопроса о знаніи, а успѣшнымъ рѣшеніемъ его: а разъ найдены точные методы изслѣдованія, являются и оригинальныя воззрѣнія, оригинальныя теоріи. Вотъ каково отношеніе новой философіи къ древней. Между этими двумя эпохами въ развитіи человѣческой мысли есть длинный промежуточный періодъ, періодъ такъ называемой средней философіи. Если принять во вниманіе отношеніе новой философіи къ древней, будетъ очевидно, что этотъ періодъ средней философіи не имѣетъ значенія для систематическаго построенія ея исторіи. Но если онъ не представляетъ фазиса въ прогрессивномъ развитіи человѣческой мысли, онъ тѣмъ не менѣе возбуждаетъ къ себѣ историческій интересъ. Для уясненія христіанской культуры весьма важно видѣть, какъ развивалось отношеніе философской мысли къ религіозной, какъ устраивалось равновѣсіе въ тѣхъ идеяхъ, которыхъ достигло европейское человѣчество. Изслѣдованіе средняго періода въ исторіи философіи проливаетъ яркій свѣтъ на зарожденіе и образованіе философской мысли у новыхъ христіанскихъ народовъ. Если резюмировать періодъ средней философіи съ этой точки зрѣнія, то окажется, что существенный характеръ ея заключается въ стремленіи поставить науку, знаніе въ должное отношеніе къ религіи, въ отношеніе, которое удовлетворяло бы потребностямъ вѣры и свободѣ человѣческаго ума въ дѣлѣ изслѣдованія. Задача оказалась не легкою, такъ что много силъ со стороны геніальныхъ умовъ потрачено было на рѣшеніе этого вопроса. Къ концу этого времени, впрочемъ, онъ выясненъ былъ окончательно.

Въ исторіи развитія этой средней философіи можно наблюдать въ свою очередь нѣсколько періодовъ. На первый разъ христіанская мысль не въ состояніи была провести рѣзкое различіе между философіей или знаніемъ, вѣрою или религіею. Для философскаго ума христіанина въ догматахъ вѣры и положеніяхъ философіи казались

ены и тыне откровения Слова, съ тою только разницею, что въ первыхъ они даны во всей полнотѣ, а во вторыхъ только отчасти. Этотъ взглядъ подъ тыми или другими формами долго время сохранялся въ исторіи христіанской философіи. Но съ XII вѣка можно наблюдать уже, что въ христіанскую мыслящую среду проникаетъ серьезно убѣжденіе въ томъ, что между двумя способами человѣческого мышленія находится существенная разница: то, что доступно вѣрѣ, не доступно человѣческому уму, знаніе религіозное и знаніе естественное вытекаютъ изъ двухъ различныхъ источниковъ. Въ глазахъ христіанскихъ мыслителей это различіе принимаетъ все болѣе и болѣе широкіе размѣры; сначала въ область недоступную человѣческому уму отдѣляются нѣкоторые спеціальные догматы христіанства, какъ напр. догматъ о троичности лицъ въ Божествѣ, о вочеловѣченіи Сына Божія; затѣмъ кругъ этихъ догматовъ все болѣе и болѣе расширяется, въ него попадаютъ и общія вѣрованія, какъ напр. о твореніи міра, о бытіи Бога и т. д. Мало по малу различіе между догматами христіанства и между естественнымъ знаніемъ человѣческимъ совершенно уясняется. На этомъ заканчивается развитіе средневѣковой философіи.

Переходъ къ новой философіи совершился въ такъ называемой философіи Возрожденія XV и XVI вѣковъ. Эту философію можно назвать переходной въ томъ смыслѣ, что она является въ значительной степени эмансипированной отъ взглядовъ христіанской догматики и независимого отъ ученій церковныхъ, богословскихъ, — особенность, которая отличаетъ ее отъ средневѣковой философіи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ ее нельзя присоединить къ новой философіи, ибо, различаясь отъ средневѣковой, она раздѣляетъ существенную черту ея въ томъ отношеніи, что не представляетъ оригинальности. Философія Возрожденія представляетъ свободное возстановленіе на-

~~которыхъ~~ направлений древней философіи — и только; мыслители идутъ здѣсь по пробитымъ уже дорогамъ и потому не приходятъ къ результатамъ, которые отличали бы ихъ отъ древнихъ философовъ. Свобода и независимость философскаго изслѣдованія во время Возрожденія поэтому должна быть понимаема въ ограниченномъ смыслѣ: это независимость отъ религіозныхъ догматовъ, но полная зависимость отъ древней философіи, доходящая до того, что въ концѣ концовъ философское движеніе XV и XVI вѣк. не вышло изъ границъ, достигнутыхъ древней философіей. Настоящая новая философія начинается съ того времени, когда европейская мысль вырабатываетъ новыя воззрѣнія, прокладываетъ новые пути къ самостоятельному изслѣдованію существующаго. Итакъ, философія Возрожденія соединяетъ конецъ средней философіи и начало новой; и таково ея значеніе въ исторіи философіи.

Что содѣйствовало развитію европейской философской мысли, которое наблюдается въ эпоху Возрожденія и послѣдующее время? Существенныя обстоятельства, двинувшія развитіе независимой мысли, были слѣдующія:

Первое, что способствовало возникновенію свободной философіи, — это была судьба <u>средневѣковой</u> схоластики. Схоластика кончила убѣжденіемъ, что между церковнымъ богословскимъ знаніемъ и между естественнымъ, раціональнымъ существуетъ полное различіе. Понятно, что при дальнѣйшемъ развитіи этого тезиса должна наукой была философія независимая отъ христіанскаго догматическаго вѣроученія. Благопріятныя условія для развитія независимой мысли представили затѣмъ общественныя соціальныя явленія тѣхъ вѣковъ. Прежде всего въ этомъ направленіи дѣйствовало <u>распространеніе арабской образованности на югѣ Франціи и въ Италіи.</u> Арабская цивилизація, встрѣтившись съ монашескимъ складомъ жизни и съ церковнымъ міросозерцаніемъ европейскаго общества, должна была произвести извѣстный переворотъ, отличаясь мягкимъ, свободнымъ, чисто

свѣтскимъ характеромъ. Вліяніе здѣсь шло не прямо на мысль, а скорѣе на чувства, которыя пробуждаютъ уже извѣстныя стремленія и взгляды: новое міросозерцаніе зарождалось вслѣдствіе того, что складывалась жизнь, общественныя привычки и стремленія, иного типа, чѣмъ въ средніе вѣка. Съ распространеніемъ арабской образованности появились мѣсто свѣтскіе мыслители, которые стали отдѣльно отъ церковныхъ, на почвѣ философіи Платона и Аристотеля. Свѣтское міросозерцаніе распространялось преимущественно въ городахъ, среди образовавшагося къ тому времени *третьяго сословія*. Это было также благопріятное обстоятельство для развитія свободной философіи: масса не способна къ самостоятельному, свободному изслѣдованію, аристократія всегда находилась въ союзѣ съ духовенствомъ, ибо интересы ихъ солидарны между собою; искони третье сословіе служило проводникомъ образованности, и образованіе его къ тому времени должно было дать твердую поддержку личной мыслящей силѣ, въ борьбѣ противъ установившагося церковнаго міровоззрѣнія, на пути самостоятельнаго изслѣдованія. Много содѣйствовало развитію новой философіи и религіозный переворотъ, который извѣстенъ подъ именемъ *реформаціи*. На первыхъ порахъ, впрочемъ, сами реформаторы не сознавали того глубокаго переворота, который они производили въ человѣческой мысли, но впослѣдствіи это обстоятельство выяснилось очень опредѣленно. Лютеръ и другіе реформаторы измѣнили совершенно точку зрѣнія на значеніе откровенія и человѣческаго разума: они поставили послѣднимъ судьею въ дѣлахъ вѣры человѣческій разумъ, отвергши въ данномъ случаѣ значеніе преданія и авторитетъ церкви въ лицѣ папы и соборовъ. Естественно поэтому, что въ протестантскомъ христіанствѣ создалась самая годная почва для произрастанія независимой, свободной философіи. Философская мысль стала здѣсь въ совершенно противоположное

отношеніе къ религіозной, сравнительно съ тѣмъ, какъ обстояло это дѣло въ средніе вѣка; она даже подчинила себѣ религіозную мысль, что отразилось, напр. въ нѣкоторыхъ лютеранскихъ догматикахъ, которыя представляютъ переработку христіанскаго вѣроученія по философскимъ системамъ Шеллинга, Гегеля и т. д. Кромѣ перечисленныхъ обстоятельствъ, были еще нѣкоторыя великія открытія и изобрѣтенія, совершившіяся въ то время, которые способствовали во многихъ отношеніяхъ новому движенію европейской мысли. Таково, напр., было изобрѣтеніе книгопечатанія, которое расширило кругъ мыслящихъ людей и увеличило, такъ сказать, континентъ свободной мысли, перенеся литературу, письменность, изъ монастырей въ среду свѣтскаго общества. Но ни одно изъ открытій того времени не имѣло такого огромнаго вліянія на мышленіе человѣчества, какъ открытія Коперника. Установленіе геліоцентрической системы, т. е. обращенія планеты вокругъ солнца, вопреки древней геоцентрической системѣ Птоломея, во многомъ измѣнило взглядъ европейскаго человѣчества на вещи. Прежнія философскія системы и само христіанское ученіе въ концѣ концовъ опирались на геоцентрическую систему въ своихъ представленіяхъ: центромъ и вѣнцомъ міросозданія была Земля, а на Землѣ человѣкъ; изъ этой точки зрѣнія объясняется много богословскихъ ученій христіанства, она постоянно удерживается въ Библіи. Открытіе Коперника отрѣшило человѣческую мысль отъ привычныхъ ассоціацій астрономическаго характера, и разъ произошло это отрѣшеніе, должны были потерять свое значеніе и всѣ представленія, опиравшіяся на прежнюю систему, и всѣ вѣроученія, прямо или косвенно связанныя съ нею. Для примѣра сравнить отношеніе средневѣковаго человѣка къ творенію.

Данте и современный взглядъ на него. Дантъ въ своихъ ученіяхъ о вселенной, объ адѣ и чистилищѣ представилъ средневѣковому человѣку нѣчто въ родѣ откровенія, тогда какъ нами творенія Данте разсматривается, какъ величайшее произведеніе пылкаго воображенія и фантазіи. По своему вліянію отъ системы Коперника не отдѣляется и открытіе Америки, которое блестяще оправдало эту систему и усилило такимъ образомъ ея вліяніе. Наконецъ, развитію новой философской мысли пособило обстоятельство случайнаго историческаго характера, — завоеваніе Константинополя Турками въ 1453 году. Послѣ паденія Константинополя многіе образованные греки, застигнутые врасплохъ этимъ событіемъ, искали убѣжища на западѣ и несли туда свои богатыя сочиненіями древнихъ писателей библіотеки. Это обстоятельство было чрезвычайно важно для развитія новаго умственнаго движенія, характеризующаго эпоху Возрожденія; знакомство съ произведеніями древнихъ писателей въ оригиналахъ дало историческій толчокъ къ образованію новыхъ направленій въ ходѣ философской мысли, каковы, напр. Платоновское и Аристотелевское.

Философія Возрожденія.

Философія эпохи Возрожденія представляетъ такое разнообразіе направленій, какое встрѣчается въ древней философіи, съ прибавленіемъ позднѣйшихъ, какія замѣчаются въ средней. Она возвратилась къ традиціямъ классической философіи, и такъ какъ на первыхъ порахъ не могла достичь путь той высоты, на которой стояла древняя философія, то — первое, что она дѣлаетъ, — это талантливо воспроизводитъ древнія направленія; но при этомъ въ ней не вымираютъ окончательно традиціи средней философіи и выражаются въ особыхъ направленіяхъ. Философія эпохи Возрожденія представила: 1) платонизмъ, 2) аристотелизмъ, 3) скептицизмъ, 4) талантливо воспроизведенный неоплатонизмъ и 5) направленіе мистическаго характера.

П-л-а-т-о-н-и-з-м-ъ. Представителями этого направленія являются: въ Италіи — Марсилiо Фичини, въ Англіи Томасъ Морусъ.

Марсилiо Фичини родился во Флоренціи 1433 года, умеръ 1499 году. Онъ былъ основателемъ Платоновской Флорентинской Академіи и первый преподавалъ тамъ философію Платона съ нѣкоторыми оттѣнками неоплатонизма. Извѣстность онъ пріобрѣлъ себѣ изящными переводами сочиненій Платона и неоплатониковъ (Порфирія), которыя и до настоящаго времени не утратили своего значенія, по отзыву знатоковъ дѣла. По всему этому его можно назвать основателемъ платонистическаго направленія въ философіи Возрожденія. Кромѣ переводовъ отъ него остался трактатъ о безсмертіи души, самостоятельное его произведеніе представляющее, впрочемъ, только воспроизведеніе лучшихъ соображеній, представленныхъ по этому предмету Платономъ и Плотиномъ.

При изложеніи философіи Возрожденія нельзя обойти такихъ писателей, какъ Томасъ Морусъ и Макіавелли, ибо, не смотря на то что сочиненія ихъ относятся къ области права и политики, въ дѣйствительности они имѣли больше вліянія на послѣдующую философію, чѣмъ собственные представители ея, какъ напр. Марсилiо Фичини: все, что находится въ сочиненіяхъ ихъ поражаетъ большимъ свѣтомъ и силою мысли, что не могло остаться безъ слѣда въ развитіи философской мысли. Поэтому легко указать связь между произведеніями Бэкона и Макіавелли, но трудно это сдѣлать по отношенію къ Марсилiо Фичини и какому либо послѣдующему мыслителю.

Томасъ Морусъ родился въ Лондонѣ въ 1480 году, умеръ въ 1535 году. Знаменитое его сочиненіе „De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia" воспроизводитъ существенныя черты „Республики" Платона, именно строитъ теорію государства, основаннаго на имущественномъ коммунизмѣ. Въ платоновской „Республикѣ" проводится теорія двоякаго коммунизма, семейнаго и имущественнаго.

Томасъ Морусъ, сообразно съ идеями новой цивилизаціи, отбрасываетъ коммунизмъ перваго рода, но останавливается на второмъ и на началахъ его стремится обосновать теорію идеальнаго государства. Въ идеальной республикѣ собственность должна быть общая; сообразно съ этимъ усматривается форма республики и гражданскій бытъ: 1) не должно быть никакихъ сословій и привилегированныхъ классовъ, такъ какъ эти классы выдѣляются отъ другихъ имущественнымъ положеніемъ, 2/ ни одинъ гражданинъ не свободенъ отъ физическаго или матеріальнаго труда, — въ этомъ отношеніи не должно быть никакихъ различій; 3/ досугъ отъ физическаго труда долженъ быть употребляемъ одинаково всеми гражданами на умственное развитіе и на развлеченіе. Что касается формы республики, то наилучшую представляетъ такою рода республика, гдѣ правительство ограничивается президентомъ и сенатомъ. Какъ президентъ, такъ и сенаторы избираются изъ среды гражданъ на извѣстный срокъ, послѣ чего возвращаются опять въ первоначальное положеніе тѣхъ же работниковъ-гражданъ. Томасъ Морусъ, такимъ образомъ, возстановляетъ ученіе Платона въ его практической сторонѣ, и поэтому можетъ быть также названъ представителемъ платонизма.

<u>А-р-и-с-т-о-т-е-л-и-з-м-ъ</u>. Представителями этого направленія въ философіи Возрожденія явились Помпонацци. (Pomponatius) и Жанъ Боденъ.

<u>Помпонацци</u> родился въ Мантуѣ въ 1458 году, умеръ въ 1527 году. Изъ сочиненій его наиболѣе замѣчательно De immortalitate animae отъ 1516 года. Въ немъ Помпонацци держится воззрѣній Аристотеля на душу человѣка, но съ тѣмъ оттѣнкомъ для большинства идей, который находится у Ѳомы Аквинскаго. Противникъ тѣхъ толкованій Аристотеля, которыя даны Аверроэсомъ, Помпонацци, желая возстановить ученіе Аристотеля въ чистомъ его видѣ, предлагаетъ совершенно новое для своего времени ученіе <u>о безсмертіи души</u>.

Съ точки зрѣнія разума душу нельзя признать безсмертной. Это положеніе для Помпонацци вытекаетъ

съ совершенною ясностью изъ философіи Аристотеля, именно изъ его ученія объ <u>умѣ</u>. Аристотель, какъ извѣстно, различаетъ въ существѣ человѣка умъ дѣятельный отъ ума страдательнаго, указываетъ на вліяніе божественнаго разума на эту природу человѣческаго ума, которой свойственно чувство, воображеніе, память и которая общая у человѣка съ животными. Такъ какъ никто не станетъ защищать безсмертіе души животныхъ, то никакъ не можетъ защищать и безсмертіе души человѣка внѣ того вліянія, которое производитъ на нее божественный разумъ. Безсмертіе человѣческой души не возможно по самому устройству человѣка, по условіямъ его мышленія. Мышленіе человѣка обусловливается представленіями или образами, а послѣдніе — органами воспріятія впечатлѣній. Когда человѣкъ умираетъ, уничтожаются и органы воспріятія, т. е. способность образовъ, а образы — conditio sine qua non — мышленія. Ясно, что существованіе души человѣческой внѣ тѣла никакъ не можетъ быть допущено съ точки зрѣнія разума.

Это ученіе въ свое время произвело сильное впечатлѣніе. Для настоящаго времени оно не можетъ имѣть такого значенія по характеру своихъ доказательствъ. Необходимо замѣтить, что говоря объ образахъ, составляющихъ содержаніе человѣческаго мышленія, Помпонацци держится того грубаго взгляда, который господствовалъ въ средніе вѣка: образы для него — это виды вещей (εἴδωλα), проходящіе чрезъ матеріальную среду и укладывающіеся въ нашемъ мозгѣ. Самый пріемъ доказательства нельзя назвать удачнымъ. Собственно логически вопросъ могъ бы быть поставленъ такимъ образомъ: для мышленія человѣческаго требуются извѣстныя условія, которыя въ жизни даются его нервною системою; со смертію человѣка эти условія уничтожаются; спрашивается, остается ли что нибудь для души человѣка, что могло бы замѣнить эти условія? Но отвѣтъ на подобный вопросъ не можетъ быть содержаніемъ научнаго разсужденія, а чисто метафизическаго.

На основаніи сочиненія „De immortalitate animi" вовсе нельзя предполагать, что Помпонацци возстаетъ противъ мнѣнія о безсмертіи души; <u>онъ</u> показываетъ только, что путемъ раціональныхъ доказательствъ нельзя оправдать это мнѣніе. Подобнаго рода положенія можно встрѣтить гораздо раньше, въ періодъ

средневѣковой философіи, чрезъ который идетъ постоянная тенденція отдѣлить извѣстныя догматы религіознаго вѣрованія въ область идеальную человѣческому разуму.

Жанъ Боднъ (1530-1586), принадлежа къ подражательному направленію философской мысли, тѣмъ не менѣе явился уже живымъ предвозвѣстникомъ наступающаго переворота человѣческой мысли.

Въ сочиненіи „De re publica" Боднъ обнаруживаетъ рѣшительное стремленіе поправлять Аристотеля, авторитетъ котораго онъ уже не признаетъ священнымъ и непогрѣшимымъ. Большая часть поправокъ его, впрочемъ, не выдерживаетъ критики, но еще болѣе неудачны нововведенія Бодна, по преимуществу астрологическаго характера. Но есть черта въ его ученіи, которая ставитъ его, какъ писателя новаго времени выше Аристотеля, - это взглядъ на рабство и политическую свободу. Аристотель, какъ извѣстно, защищалъ законность и естественность рабства, исходя изъ того положенія, что люди рождаются въ свѣтъ не съ одинаковыми психическими качествами: рабы - это люди съ низшими душевными качествами, а свободные люди съ высшими духовными способностями; первые естественно всегда должны быть въ подчиненіи у вторыхъ. Противъ такого положенія были возраженія, но они не имѣли успѣха. Такъ что рабство не только процвѣтало фактически, но и выражено было въ цѣлой стройной теоріи. Боднъ явился горячимъ противникомъ этого позорящаго человѣчество института и аргументы, которые онъ приводилъ противъ рабства обличаютъ въ немъ писателя новаго времени съ независимымъ и смѣлымъ образомъ мыслей.

Рабство, по воззрѣнію Бодна, явленіе совершенно не нормальное, не естественное. Естественнымъ только онъ признаетъ подчиненіе глупаго человѣка мудрому; но тогда возникаетъ вопросъ: кто глупѣе рабъ или господинъ? Если господинъ глупѣе раба, то по-видимому онъ долженъ слушаться раба. Защитники рабства

обыкновенно указывають на то, что явленіе это тянется чрезъ всю исторію человѣчества. Но продолжительность нисколько не служитъ доказательствомъ законности: можно указать на явленія еще болѣе продолжительныя, чѣмъ рабство и которыя никто однако не можетъ защищать, напр. людоѣдство-приношеніе людей. Еще защищаютъ рабство съ политико-экономической точки зрѣнія, говорятъ, что всѣ народы, имѣвшіе рабовъ, процвѣтали, напр. Римъ, греческія государства и нѣкоторыя изъ новыхъ, что рабство будто полезно для благосостоянія народнаго. Боденъ отвѣчаетъ на это: дѣйствительно, благодаря рабству древнія республики процвѣтали, но рабство-же было учрежденіемъ, которое погубило древнія государства.

Есть еще одна черта, вводящая Бодэна въ кругъ новыхъ писателей: это ученіе о духѣ законовъ. Бодэнъ въ многомъ антиципировалъ то ученіе, которое видимъ потомъ въ „Духѣ законовъ" Монтескье: законы, по его взгляду, зависятъ отъ физическихъ условій климата, почвы, отъ характера и образа жизни народовъ и т. д. Можно сказать, что Бодэнъ первый заговорилъ объ этомъ болѣе или менѣе опредѣленно; раньше его замѣтно только нѣсколько неясныхъ и сбивчивыхъ представленій объ этомъ предметѣ у Платона.

С-к-е-п-т-и-ц-и-з-м-ъ. Это направленіе выразилось у многихъ писателей эпохи Возрожденія; но выдающимся изъ нихъ и наиболѣе повліявшимъ на развитіе философской последующей мысли явился —

Макіавелли (1469—1527). Въ литературѣ много различныхъ мнѣній касательно смысла его ученія. Причина этому заключается въ томъ, что не бывало еще сочиненія болѣе безнравственнаго, болѣе грубаго и наглаго, какъ Del principe Макіавелли. Многіе, поэтому, старались сглаживать рѣзкость и безнравственность идей Макіавелли, проповѣдуя, что въ рѣзкой грубой формѣ выражено въ сущности очень обыкновенное политическое ученіе. Какъ бы то ни было, необходимо признать, что всѣ сочиненія Макіавелли проникнуты скептическимъ направленіемъ, и при томъ съ тѣмъ оттѣнкомъ, который специально

былъ свойственъ древнимъ софистамъ. Это не тотъ серьезный, научный скептицизмъ, который проявлялся въ ученіи Средней и Новой академіяхъ и который заслуживаетъ только одного уваженія. Макіавелли отнесся съ софистическимъ скептицизмомъ къ такимъ предметамъ, которые составляютъ важнѣйшіе интересы человѣка: 1) къ религіи, 2) къ нравственности и 3) политикѣ.

Макіавелли доказываетъ, что религія никакого внутренняго достоинства не имѣетъ, кромѣ значенія политическаго. То или другое догматическое содержаніе будетъ заключаться въ ней,— это все равно; важно, что бы они были средствомъ, воспитывающимъ народныя массы,— и съ этой только точки зрѣнія она цѣнится. Поэтому христіанство стоитъ гораздо ниже язычества. Послѣднее съ своимъ ученіемъ о героизмѣ, такъ много имѣющемъ вліяніе на развитіе государственнаго сознанія массы,— гораздо выше христіанства, которое проповѣдуетъ самоотреченіе, презрѣніе къ суетной славѣ міра, во имя другихъ какихъ-то высшихъ интересовъ.

Взглядъ Макіавелли на мораль носитъ тотъ же скептическій характеръ. Нравственность есть, съ его точки зрѣнія, прекрасная вещь, но не представляетъ собою чего либо обязательнаго для всѣхъ людей при всѣхъ обстоятельствахъ, почему? — потому что человѣкъ добродѣтельный въ сравненіи съ человѣкомъ недобродѣтельнымъ будетъ всегда имѣть меньше средствъ, потому что въ распоряженіи одного будутъ средства только одного рода — добрыя, тогда какъ въ распоряженіи другого будутъ средства двухъ родовъ: и добрыя, и злыя; такъ что при нѣкоторыхъ условіяхъ добродѣтель можетъ стать неизбѣжною причиною гибели человѣка. Итакъ, добро не обязательно для человѣка при всѣхъ обстоятельствахъ.

Подобный же взглядъ Макіавелли высказываетъ и на политику. Макіавелли думаетъ, что въ политикѣ цѣль и успѣхъ оправдываютъ средства, слѣд. ради хорошей цѣли можно употребить всякія средства,— и если дѣло сопровождалось успѣхомъ, то этого достаточно, чтобы назвать его хорошимъ. Это — тоже іезуитское правило,

по которому всѣ дороги ведутъ въ Римъ; въ теоріи извѣстное іезуитамъ, на практикѣ оно употреблялось итальянскими государствами того времени. Держась этого главнаго принципа своего политическаго ученія, Макіавелли думалъ, что государственный правитель при извѣстныхъ обстоятельствахъ не можетъ стѣснять себя никакими средствами. Если монархъ укрѣпился на престолѣ и сдѣлался наслѣдственнымъ, онъ долженъ вести себя добродѣтельно. Но для молодого монарха, монарха узурпатора, всѣ средства дозволительны: и жестокость и вѣроломство. Въ этомъ отношеніи онъ видѣлъ блестящій примѣръ въ Цезарѣ Борджіа. Это былъ замѣчательно жестокій человѣкъ и хорошій политикъ. Но чтобы показать, до какой степени трудно оправдывать вообще всѣ разсужденія Макіавелли, якобы имѣвшія въ виду хорошія цѣли, слѣдуетъ разсмотрѣть его взглядъ на жестокости: онъ серьезно утверждаетъ, что есть такія жестокости, которыхъ никакъ нельзя одобрить, и, напротивъ, есть такія, которыхъ мы не можемъ не одобрить: именно, заслуживаютъ одобренія жестокости, которыя сразу истребляютъ зло. Прекраснымъ примѣромъ вѣроломства онъ считаетъ папу Александра VI, отличавшагося въ высшей степени этимъ качествомъ, и умѣвшаго иногда употреблять его для достиженія своихъ цѣлей. Итакъ вѣроломство вообще вещь прекрасная, но у него возникаетъ сомнѣніе, долго-ли можно обманывать людей? — Всю жизнь. Ничего, говоритъ онъ, если люди близкіе будутъ знать, что (государь)-вѣроломецъ и негодяй; масса будетъ обожать его, лишь-бы онъ умѣлъ хорошо надѣвать личину.

Ясно, что взгляды Макіавелли носятъ характеръ скептицизма, и именно того, который проявился въ греческихъ софистахъ; скептицизма, отличающагося легкостью какъ въ постановкѣ вопросовъ, такъ и въ рѣшеніи ихъ.

Спрашивается, какъ объяснить его громадное вліяніе и то великое уваженіе, которое онъ внушалъ къ себѣ? то значеніе въ исторіи, которое онъ занимаетъ, и то мнѣніе о немъ, какъ о геніальномъ мыслителѣ, которое

никогда не оспаривалось? откуда происходятъ всѣ старанія сгладить непривлекательныя стороны въ его ученіи?

Эта сторона, объясняющая его вліяніе и значеніе заключается въ отличномъ анализѣ психическихъ и политическихъ явленій; въ этомъ анализѣ онъ является примѣромъ и образцомъ для многихъ мыслителей позднѣйшаго времени. Его можно назвать отцомъ аналитической соціальной науки. Онъ многому научилъ людей и многое объяснилъ имъ; и можетъ быть болѣе, чѣмъ кто-либо, научилъ слѣдить по пятамъ за дѣйствительностью государственныхъ людей; не довѣрять имъ, и быть всегда на сторожѣ. Раскрытіемъ, обнародованіемъ этого прикрытаго личного политическаго зла человѣчество много обязано Макіавелли. Затѣмъ, кромѣ этихъ анализовъ соціальнаго характера, у него есть также превосходные психическіе анализы. Это объясняетъ, почему онъ кажется намъ до сихъ поръ писателемъ такимъ свѣжимъ, такъ не похожимъ на другихъ писателей его эпохи. Этими сторонами своего ученія онъ рѣзко отличается отъ нихъ, и является предвозвѣстникомъ новаго времени въ философіи и политикѣ, которое началось съ 17 вѣка.

Такимъ образомъ направленіе его ученія не должно закрывать намъ глаза на достоинства его сочиненій, которыя справедливо составляютъ славу его ума; но и эти достоинства не должны, въ свою очередь, скрывать отъ насъ другую, непривлекательную сторону его ученія, такъ характеризующую его самого и его время.

Н-е-о-п-л-а-т-о-н-и-з-м-ъ. Въ эпоху Возрожденія было еще одно направленіе, сродное съ неоплатонизмомъ и средневѣковымъ реализмомъ. Важнѣйшими представителями этого направленія являются Джіордано Бруно и Кампанелла.

Джіордано Бруно род. въ 1550 г. въ мѣстечкѣ Нолѣ, недалеко отъ Неаполя. Въ молодости онъ поступилъ въ монахи въ доминиканскій орденъ; но нѣкоторыя его сомнѣнія въ христіанскихъ догматахъ навлекли на него подозрѣнія и преслѣдованія, которыя и заставили его удалиться изъ Италіи. Разсказываютъ, что главный пунктъ, возбудившій противъ него преслѣдованія, было сомнѣніе въ пресуществленіи (trans-substantiatio). Оставивъ Италію, Бруно переходитъ изъ одной страны въ другую, и повсюду мы замѣчаемъ одно явленіе: сначала его охотно принимаютъ, покро-

вительствуютъ ему, а потомъ его ученіе навлекаетъ на него преслѣдованія. Такимъ образомъ изъ Италіи онъ отправился въ Женеву, потомъ-во Францію (въ Ліонъ, Тулузу, Парижъ). Отсюда, вслѣдствіе споровъ съ парижскими богословами, онъ отправился въ Англію. Здѣсь его положеніе было одно время очень хорошо. Здѣсь онъ былъ близокъ съ знаменитымъ Сиднеемъ и пользовался покровительствомъ королевы Елизаветы. Но споры съ богословами заставили его перебраться въ Парижъ, отсюда - въ Германію, гдѣ онъ былъ профессоромъ въ Виртембергскомъ университетѣ. Наконецъ мы видимъ его снова въ Италіи: сперва въ Падуѣ, потомъ въ Венеціи. Въ Венеціи его арестовали и отправили въ Римъ. Здѣсь онъ попалъ въ руки инквизиціи, заключенъ въ тюрьму, гдѣ и провелъ 6 лѣтъ. Отцы инквизиціи пытались убѣдить его отречься отъ своихъ заблужденій; но онъ оставался твердъ, и потому былъ осужденъ на сожженіе, - „самый легкій видъ смерти, безъ пролитія крови". Приговоръ былъ приведенъ въ исполненіе 17 февраля 1600 года.

Въ своей философіи Бруно обнаружилъ много чертъ, которыя потомъ въ такой полнотѣ обнаружены новыми философами: Декартомъ, Спинозой, Лейбницомъ и Шеллингомъ.

У философовъ прежняго направленія мы очень часто находимъ различіе между словомъ и дѣломъ; въ новое время мы видимъ постоянно осуществленіе принциповъ заявленныхъ прежде. Бруно указываетъ нѣсколько правилъ, которыхъ слѣдуетъ держаться при философскомъ изслѣдованіи, и правила эти близки къ тѣмъ, которыя мы встрѣчаемъ у Декарта; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы и самый методъ его, самый ходъ изслѣдованія былъ тотъ-же, что и у Декарта. По его мнѣнію философскому изслѣдованію долженъ предшествовать процессъ умственнаго очищенія; чтобы создать новое, слѣдуетъ отрѣшиться отъ привитыхъ съ дѣтства взглядовъ; прежде чѣмъ начать строить, необходимо очистить мѣсто для построенія. Это все выходитъ изъ тогоже требованія, какое мы видимъ у Декарта: философское изслѣдованіе надо начать съ сомнѣнія въ томъ, чему человѣкъ вѣрилъ до настоящаго времени; оставшись при одномъ сомнѣніи, человѣкъ может уже смѣло предложить себѣ вопросъ, и рѣшать его безъ всякаго предубѣжденія. Но создавши эти правила мышленія, Декартъ строго слѣдуетъ имъ въ самомъ мышленіи: онъ отрѣшается прежде всего отъ всего существующаго,

и остается съ однимъ аппаратомъ мышленія; тогда какъ Бруно не руководится этими правилами въ самомъ процессѣ своего мышленія: у него нѣтъ философскаго способа рѣшать вопросы о самомъ существованіи вещей: для него философское изслѣдованіе прямо заключается въ наблюденіи надъ природою, ея дѣйствіями и порядкомъ этихъ дѣйствій.

Въ метафизическомъ ученіи Бруно мы находимъ нѣкоторыя черты, сближающія его съ ученіемъ Спинозы, Лейбница и Шеллинга.

Что такое Богъ для Бруно? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, какъ и другія части его ученія, нужно извлекать изъ разныхъ мѣстъ его сочиненій, такъ какъ послѣднія вообще не отличаются систематичностью. Божество онъ опредѣляетъ въ одномъ мѣстѣ какъ первую причину всѣхъ вещей, а въ другомъ, — какъ существо, обладающее верховною силою, мудростью и любовью. Словомъ, въ разныхъ мѣстахъ у него встрѣчаются опредѣленія, которыя не расходятся съ мнѣніями современныхъ ему богослововъ и метафизиковъ. Но онъ настаиваетъ на томъ, что Аристотелево дѣленіе причинъ на 4 класса и отдѣленіе причинъ матеріальныхъ въ явленіяхъ и существахъ органическихъ отъ другихъ причинъ не имѣетъ основанія. Для объясненія этого необходимо сдѣлать слѣдующее замѣчаніе: Аристотель дѣлитъ причины всѣхъ вещей на слѣдующіе 4 класса: 1. причина, изъ которой всѣ вещи — causa materialis; 2. причина, чрезъ которую все — causa efficiens, причина дѣйствующая; 3. причина конечная, для которой все — causa finalis и еще 4. причина формальная, которая сообщаетъ тѣламъ форму, видъ: causa formalis. При этомъ Аристотель замѣчаетъ, что въ органическихъ тѣлахъ три рода причинъ соединяются въ одну: причина формальная есть и дѣйствующая причина; она же есть и конечная причина, потому что въ органическихъ существахъ форма ихъ есть цѣль ихъ существованія. А причину матеріальную онъ отдѣляетъ. Этимъ самымъ Аристотель въ существахъ органическихъ отдѣляетъ начало матеріальное отъ начала духовнаго. Матерія есть особый принципъ, отличный отъ формы. Джіордано Бруно настаиваетъ, что Аристотель неправильно раздѣлилъ эти вещи: это одно начало въ органическихъ вещахъ: причины матеріальная и дѣйствующая, формальная и конечная; матерія и форма — это одинъ принципъ, такъ какъ форму нельзя отдѣлить отъ содержанія. Слѣдовательно начало тѣлесное и духовное для него не отдѣлимо. Эти формы, по его мнѣнію, въ концѣ представляютъ собою извѣстныя единицы —

въ природѣ, которыя онъ называетъ монадами. Монады — сочетаніе матеріи и формы: онѣ матеріальны, потомучто имѣютъ сферическую форму, и духовны, потомучто одарены способностью чувства и стремленія. Матерія въ своихъ элементахъ представляетъ родъ единицъ, монадъ; система которыхъ образуютъ собою міръ. Такимъ образомъ ученіе Бруно сходится съ ученіемъ Лейбница. Правда есть между ними и различіе: Лейбницъ не настаиваетъ на пространственныхъ свойствахъ своихъ монадъ: онъ описываетъ ихъ со стороны психической; Бруно же, принимая монаду за форму, которая неотдѣлима отъ содержанія, соединяетъ въ ней оба начала: психическое и физическое; такимъ образомъ по его мнѣнію матерія и духъ одно и тоже.

Божество опять есть въ свою очередь монада. Оно есть матерія и форма. Слѣдовательно съ точки зрѣнія Бруно Божество представляется субстанціей, которая съ одной стороны обладаетъ аттрибутомъ начала матеріальнаго — протяженностью; а съ другой — аттрибутомъ начала психическаго — разумомъ. Тутъ онъ сближается въ извѣстной степени съ Спинозою; но однако и имѣетъ нѣкоторое отличіе отъ него. Божество — монада; но монада — производящая всѣ другія монады. Такъ слѣдуетъ понимать его первое опредѣленіе, что Божество есть производящая причина всѣхъ вещей.

Какимъ образомъ божественная монада творитъ всѣ другія монады? Твореніе міра слѣдуетъ понимать не какъ случайный, переходящій актъ, но какъ актъ вѣчный. Божество производитъ вещи не какъ существо личное, но какъ природа безличная, въ силу необходимости. Но такъ какъ эта необходимость не связана ни съ какимъ внѣшнимъ побужденіемъ, то въ Божествѣ свободное равно необходимому, и необходимое равно свободному (какъ училъ и Спиноза). Это происхожденіе вещей не есть присоединеніе чего-либо новаго къ бытію Бога, а есть только видоизмѣненіе бытія божественнаго. Безконечная монада ограничиваетъ себя и является въ конечныхъ монадахъ. Конечная монада такимъ образомъ существуетъ съ Божествомъ и въ Божествѣ, и сама по себѣ есть только преобразованіе той-же божественной природы. Божество нельзя отдѣлить отъ природы: Божество это таже самая природа. Въ природѣ нужно различать natura naturata и natura naturans (= Спиноза). Что такое находимъ мы въ исторіи конечныхъ вещей? Въ отвѣтѣ на это онъ сближается съ Шеллингомъ. Разсматривая исторію образованія конечныхъ

вещей, мы видимъ всюду одну и ту же тенденцію, а именно: стремленіе разума къ самопознанію. На самыхъ низкихъ ступеняхъ конечныхъ вещей мы не видимъ никакихъ слѣдовъ разума. На ступеняхъ высшихъ видимъ слѣды сознанія, ума, но находимъ отсутствіе пониманія, самосознанія, и только у человѣка впервые встрѣчаемъ ихъ (пониманіе и самопознаніе). Здѣсь начало разума достигаетъ самопознанія въ томъ смыслѣ, что наконецъ убѣждается въ томъ, что существующее въ природѣ есть одно съ сознающимъ, убѣждается въ тождествѣ реальнаго и идеальнаго. Такимъ образомъ въ системѣ Бруно мы видимъ намеки на всѣ позднѣйшія метафизическія системы; это доказываетъ его талантъ. Но у него нѣтъ цѣльнаго взгляда: таже безсистемность, которая отражается и на пріемахъ его изслѣдованія.

Какъ относится Бруно къ христіанскимъ догматамъ? По отношенію къ нимъ Д. Бруно обнаружилъ большую независимость мысли. Онъ рѣшительно не допускалъ, чтобы лица въ Божествѣ обозначали что-нибудь другое, кромѣ аттрибутовъ Божества: Разума, Силы и Любви. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать троичность Божества. Далѣе Д. Бруно рѣшительно отказывается признавать въ Іисусѣ Христѣ соединеніе Божества съ человѣкомъ. Основатель христіанской религіи для него человѣкъ, какъ и другіе люди, но человѣкъ, въ которомъ нельзя отрицать нѣкоторыхъ преимуществъ дѣйствій Божества. Если принять во вниманіе, какъ конечное сливается съ безконечнымъ, то легко будетъ понять его взглядъ: о Христѣ можно говорить, что ему присуще Божество, потомучто оно присуще во всѣхъ людяхъ, но только въ Христѣ оно присутствуетъ въ высшей степени. Доказываютъ это не чудеса его, а его ученіе, и именно нравственная сторона. Тотъ-же взглядъ и на тѣхъ-же основаніяхъ высказывали Фихте, Шеллингъ и Гегель. Естественно было ожидать, что подобный взглядъ на Христа, который совершенно расходился съ утвердившимися въ церкви, не могъ быть пропущенъ безъ вниманія отцами Доминиканскаго ордена и другими современниками.

Что такое первородный грѣхъ и вообще зло? Д. Бруно не представлялъ себѣ зло, какъ нѣчто субстанціональное, ни въ видѣ злыхъ духовъ; зло для него нѣчто относительное; абсолютнаго зла не существуетъ. Вещь хорошая сама по себѣ можетъ оказаться

гомъ по отношенію и сравненію съ другою вещью.

Кампанелла. Род. въ Калабріи въ 1568 году, умеръ въ Парижѣ въ 1639 году. Онъ представляетъ въ своей жизни странный примѣръ того, какъ иногда мыслитель цѣлую жизнь трудится, чтобы принаровиться къ господствующему ученію, и какъ всетаки онъ не успѣваетъ избѣгнуть преслѣдованія и отъявленной вражды. Онъ защищалъ и папство, и догматы, и всетаки преслѣдовался также, какъ Бруно.

Ученіе его заключалось въ слѣдующемъ: Кампанелли доказывалъ, что существуетъ для человѣка два откровенія: первое откровеніе представляетъ собою Библія, - это откровеніе сверхъестественное; второе представляетъ природа, — естественное откровеніе. Природа - это другая книга, въ которой мы можемъ также изучать свойства и природу Божества, какъ и въ Библіи. Для человѣческаго знанія есть, такимъ образомъ, двѣ основы: вѣра, дающая намъ богословскую науку, и наблюденіе, дающее намъ науку въ строгомъ смыслѣ или философію. Подобно тому, какъ и у нѣкоторыхъ предшественниковъ его, мы находимъ у него еще одинъ источникъ знанія, о которомъ онъ говоритъ мимоходомъ, потомучто онъ считаетъ такой источникъ знанія присущимъ не всѣмъ людямъ. Именно - есть еще одна способность человѣка приближаться къ Божеству и познавать его: это - внутреннее прикосновеніе къ Божеству, непосредственное отношеніе къ нему. Но этою способностью обладаютъ только натуры избранныя, исключительныя; для остальныхъ-же людей остаются только два вышеупомянутые источника.

Бытіе Божества, по ученію Кампанеллы, можетъ быть доказано и раціонально, независимо отъ откровенія, и въ усиліяхъ сдѣлать это онъ сходится съ Декартомъ, равно какъ и въ ходѣ своихъ идей. Именно, онъ говоритъ, что разъ мы доказали бытіе души, - намъ не трудно доказать и бытіе Бога; бытіе-же души доказывается нашимъ собственнымъ сознаніемъ. Это сознаніе доказываетъ также и бытіе Бога, потомучто въ немъ существуетъ идея Божества, какъ идея существа безконечнаго. Душа не могла быть причиною этой идеи, потомучто сама она есть существо конечное. Слѣдовательно эта идея должна быть произведена существомъ безконечнымъ, сотворившимъ душу.

Источники знанія сводятся, по мнѣнію Кампанелли, къ наблюденію, вѣрѣ и непосредственному чувству. Изъ наблюденій и образуется философія вообще, т. е. созерцаніе началъ всѣхъ существующихъ конечныхъ вещей и ихъ природы. Собственное философское созерцаніе всего существующаго у Кампанеллы сводится къ слѣдующему:

Всѣ вещи имѣютъ свое начало въ Богѣ, который творитъ окружающую дѣйствительность. Твореніе это имѣло свои ступени, свои переходы и градаціи. На первый разъ Божество произвело свою идею (очевидно то, что у другихъ философовъ зовется логосомъ, божественнымъ разумомъ), затѣмъ ангеловъ и безплотныхъ духовъ вообще, и затѣмъ уже видимыя конечныя вещи. Такимъ образомъ, Кампанелла принадлежитъ къ тому направленію философской мысли, которое представлено въ средневѣковомъ реализмѣ. Но необходимо отмѣтить тотъ оттѣнокъ въ его философской системѣ, что онъ признаетъ твореніе вещей Богомъ, чего не признавали многіе реалисты, хотя и считали конечныя вещи производными, вытекшими изъ Божества. Интересъ ученія Кампанеллы о твореніи заключается въ слѣдующемъ: 1) въ его взглядѣ на способъ творенія, 2) во взглядѣ на природу конечныхъ существъ.

Всѣ конечныя вещи произошли изъ безконечнаго бытія чрезъ синтезъ съ бытіемъ небытія. Дано было отъ вѣчности бытіе; когда прибавилось къ нему небытіе, получилось ограниченное бытіе; увеличивая въ представленіи эти комбинаціи, получаемъ различныя ограниченныя сферы существующаго. Но этимъ не ограничивается мысль Кампанеллы о твореніи: для него соединеніе бытія съ небытіемъ происходитъ въ сознаніи, есть преобразованіе сознанія. Абсолютное бытіе есть безконечное сознаніе или мышленіе; какъ скоро сознаніе получитъ границы, получаетъ ограниченность и бытіе. Какъ-же происходитъ это ограниченіе безконечнаго сознанія? Выражаясь проще мысль Кампанелли, надо сказать, что Божество — безконечное сознаніе ограничиваетъ само себя. Человѣкъ есть существо ограниченное; въ чемъ же состоитъ его ограниченность? ограниченость человѣка — въ сознаніи его: онъ никакъ не можетъ выдти изъ естественныхъ границъ различенія себя отъ Божества и другихъ существъ, онъ сознаетъ себя отдѣльно и ограниченно отъ другихъ. Это ограниченіе сознанія, которое даетъ ограниченность конечнымъ существамъ, можно

разсматривать, какъ ограниченіе безконечнаго мышленія Бога. Естественно, чтобы провести последовательно подобнаго рода взглядъ, Кампанелле необходимо было принять сознающими всѣ конечныя вещи, и въ этомъ вторая оригинальная черта его философіи. Всё имѣетъ сознаніе, не только въ органической природѣ, растенія и животныя, но и въ неорганической, даже пространство есть бытіе чувствующее. Что существа неорганической природы имѣютъ сознаніе, это доказывается, напр., движеніемъ небесныхъ тѣлъ; здѣсь замѣчается такая правильность и закономѣрность, что необходимо предположить тутъ дѣйствіе психическаго начала; эти законы движенія небесныхъ тѣлъ, опредѣленныя разстоянія между ними — объясняются большею или меньшею симпатіею или антипатіею ихъ по отношенію другъ къ другу. Чѣмъ же доказывается то, что и пространство сознаетъ, чувствуетъ, имѣетъ психическіе органы? Природа отвращается пустоты, отвѣчаетъ на это Кампанелла; а если пространство стремится къ полнотѣ, значитъ оно имѣетъ чувства, которыя опредѣляютъ это стремленіе. Очевидно, что въ интересахъ здраваго смысла, Кампанелла долженъ былъ бы здѣсь отступить нѣсколько отъ своей теоріи происхожденія всѣхъ вещей путемъ постепеннаго ограниченія безконечнаго мышленія.

Политическіе взгляды Кампанеллы изложены въ его сочиненіи

Въ этомъ сочиненіи мы встрѣчаемся съ чертами, свойственными „Республикѣ" Платона, такъ что до нѣкоторой степени Кампанелла дѣлаетъ тоже самое, что сдѣлалъ Томасъ Морусъ: разница только та, что онъ обращаетъ преимущественное вниманіе на внутреннее управленіе государства. Во главѣ государства, учитъ онъ согласно съ Платономъ, должны стоять философы, прибавляя отъ себя, что они должны быть въ тоже самое время жрецами или первосвященниками государства. На первый взглядъ, въ этомъ ученіи Кампанеллы содержится соединеніе греческихъ политическихъ воззрѣній съ восточными; но на дѣлѣ это не такъ: Кампанелла имѣлъ тутъ въ виду — защиту и оправданіе устройства католической церкви и спеціально того ученія ея, которое ставитъ папу во главѣ церковнаго и гражданскаго порядка. Слѣдовательно, въ ученіи Кампанеллы мы имѣемъ quasi-философское оправданіе притязаній католической церкви на

свѣтскую власть.

Психологическое ученіе Кампанеллы замѣчательно въ томъ отношеніи, что въ немъ можно видѣть антиципацію многихъ идей Гоббза, Кондильяка и нѣкоторыхъ новѣйшихъ изслѣдователей въ области душевной жизни. Главнымъ положеніемъ здѣсь служитъ слѣдующее: фактъ чувства есть основной фактъ умственной жизни человѣка: знать - значитъ чувствовать. Всѣ остальные умственные процессы, каковы: память, воображеніе, мышленіе и т. д., суть только различныя формы или преобразованія чувства: память - это ожившее чувство, воображеніе - особое качество содержанія памяти, мышленіе - преобразованныя память и воображеніе. Чувство есть основаніе всей психической жизни человѣка и въ частности мышленія разсудочнаго.

М-и-с-т-и-ц-и-з-м-ъ. Представителемъ мистическаго направленія въ эпоху Возрожденія явился одинъ замѣчательный мыслитель, къ которому неоднократно примыкали и метафизики новаго времени, именно Яковъ Бемъ. Родился онъ въ Альтзейденбургѣ въ 1575 году, умеръ въ 1624 году. Яковъ Бемъ былъ простой, неученый человѣкъ, занимавшійся башмачнымъ мастерствомъ. Поэтому онъ не сумѣлъ правильно выразить свои мысли, даже не владѣлъ научнымъ отвлеченнымъ языкомъ и долженъ былъ прибѣгать къ символамъ для выраженія своихъ мыслей. По разсказамъ и тѣмъ указаніямъ, которыя находятся въ самыхъ сочиненіяхъ Якова Бема, мотивами его философскаго изслѣдованія послужили сомнѣнія относительно нѣкоторыхъ предметовъ вѣры, зародившіеся въ его головѣ. Чтобы рѣшить сомнѣнія, онъ прибѣгъ къ молитвѣ, молитва привела его къ состоянію экстаза, къ видѣнію. Въ этомъ экстазѣ ему открылось нѣчто такое, что разрѣшило его сомнѣнія и чѣмъ онъ дѣлится съ читателями въ своемъ сочиненіи „Aurora" или „заря". Основная мысль его сочиненія родственна съ неоплатоническими воззрѣніями и съ тѣми системами христіанскихъ ученій, которыя придерживаются философіи Платона.

Божество, по ученію Бема, само въ себѣ есть чистое единство. Оно достигаетъ полноты своего бытія путемъ нѣкотораго внутренняго развитія, преобразованія самого себя; это внутреннее развитіе заключается въ „раздвоеніи“ Божества. Чрезъ это раздвоеніе получается извѣстная ограниченность божественнаго бытія, въ чемъ лежитъ начало конечности, залогъ развитія будущихъ конечныхъ вещей изъ Божества. Но на первыхъ стадіяхъ божественнаго развитія, раздвоеніе Божества не производитъ какой-либо вещи, отличной отъ него; это раздвоеніе доставляетъ только извѣстную полноту Божественной жизни. Божество является исполненнымъ жизни, знанія и блаженства. Какимъ образомъ? Чтобы понять это, необходимо припомнить ученіе многихъ предшественниковъ Бема, съ которыми онъ, можетъ быть, и не былъ знакомъ, ученіе о томъ, что знаніе въ Божествѣ не можетъ быть достигнуто безъ нѣкотораго раздѣленія его на предметъ сознающій и предметъ сознаваемый, безъ нѣкотораго противопоставленія себя самому себѣ. Такъ понимаетъ дѣло и Бемъ, когда говоритъ, что знаніе въ Божествѣ является вслѣдствіе „противорѣчія“ Божества. Что касается блаженства, то это только высшій видъ сознанія и не можетъ потому достигаться въ Божествѣ безъ этого противорѣчія. Жизнь есть результатъ того развитія и движенія, которое выражается въ раздвоеніи божества. Чистое единство, развиваясь, открываетъ многія черты, которыя скрыты въ Божествѣ, но потомъ выступаютъ въ дѣйствительность. Это ученіе Бема о происхожденіи всѣхъ вещей изъ чистаго единства, очевидно, носитъ на себѣ психологическій характеръ: душа человѣка первоначально заключаетъ въ себѣ все, что потомъ раскрывается въ ней въ зрѣломъ ея состояніи; перенося этотъ психологическій взглядъ на божество, получимъ, что Божество потенціонально заключаетъ въ себѣ все, что потомъ является въ немъ актуально, въ видѣ конечныхъ вещей.

Новая философія.

Новая философія начинается въ Англіи съ Бэкона, во Франціи съ Декарта и въ Германіи съ Канта. Направленія, которыя видимъ въ этой философіи, носятъ прежде всего національный оттѣнокъ, обязаны своимъ происхожденіемъ, повидимому, національному генію англичанъ, французовъ и нѣмцевъ. Они являются не современными въ исторіи философіи, потому что самые успѣхи европейской цивилизаціи по времени не совпали въ этихъ сторонахъ. Въ философскомъ движеніи опередила всѣхъ Англія, за нею пошла Франція, позже всѣхъ примкнула сюда Германія въ лицѣ своего виднаго представителя новой философской мысли Канта. Что касается до Лейбница, то онъ, хотя былъ и геніальнѣйшій писатель, но направленія никакого не создалъ, да кромѣ того принадлежалъ болѣе къ французской національности, чѣмъ къ нѣмецкой.

Три національныя направленія новой философіи отличаются между собою методомъ изслѣдованія, который характерно опредѣляетъ каждое изъ нихъ и указываетъ на достоинства и недостатки ихъ. Въ этомъ отношеніи про англійскую философію можно сказать, что это - философія анализа и индукціи. Нельзя сказать, что англійскіе мыслители были чужды дедукціи, но не она составляетъ ихъ силу; всё, что они создали выдающагося, обязано силѣ анализа, а не дедукціи, каковы напр. аналитическая психологія и аналитическая логика. Направленіе Бэкона, можно сказать, проходитъ чрезъ всю исторію англійской философіи, представители же которой: Гоббсъ, Локкъ, Беркли, Юмъ и другіе писатели XVIII и XIX вѣка являются прямыми послѣдователями, продолжателями, а нѣкоторые (Локкъ) - сотрудниками Бэкона. Хотя въ Англіи были, и теперь еще попадаются, сочиненія съ направленіями иного характера, которыя сближаютъ ихъ иногда съ произведеніями средневѣковой схоластики или же являются послѣдователи картезіанской школы, - но всё это случайныя, спорадическія явленія, которыя не могутъ

служить для характеристики направленія англійской мысли. По содержанію англійская философія по преимуществу философія человѣческого духа — психологическая. Психологія является фундаментомъ всѣхъ философскихъ дисциплинъ, какъ то: морали, права и эстетики; англійскій умъ вполнѣ проникся убѣжденіемъ, что до тѣхъ поръ мы не будемъ имѣть успѣха въ разработкѣ философскихъ ученій, пока не дадимъ имъ ихъ естественныхъ основаній въ общей системѣ человѣческаго духа. Психологія, можно сказать, англійская наука по преимуществу; не смотря на то, что у другихъ, напр. у нѣмцевъ, написано по этому предмету гораздо болѣе, чѣмъ у англичанъ, только послѣдніе поставили широкія взгляды на изученіе человѣческаго духа. Должно прибавить сюда, что англійская точка зрѣнія позднѣе сдѣлалась и собственностью иностранцевъ; ее послѣ Гоббса усвоила большая часть французскихъ писателей, Кондильякъ и энциклопедисты, въ особенности первый, давшій начало новому направленію мысли во Франціи. И въ Германіи мы видимъ отпрыски англійскаго вліянія, но не настолько сильныя, какъ во Франціи. Заимствованія изъ Англіи со времени Канта такъ переработались, что сдѣлались почти незамѣтными, хотя отразились несомнѣнно на такихъ писателяхъ, какъ напр. Фихте-младшій, Гербартъ и т. под.

Французская философія со времени Декарта по преимуществу философія дедуктивнаго метода и при томъ въ частности того вида дедукціи, который имѣетъ приложеніе въ геометріи и математикѣ вообще. Нельзя сказать, что бы французская философія совсѣмъ чужда была наведенію, анализу; немыслимо указать хоть одно мало-мальски замѣтное сочиненіе въ исторіи философіи, которое было бы написано безъ слѣда наведенія и анализа; такъ и у самаго Декарта встрѣчаются положенія, касающіяся индукціи и анализа и поставленныя имъ подъ вліяніемъ пропаганды идей Бэкона, (которая велась во Франціи Гассенди). Но собственно что составляетъ славу французской школы, — это математическая дедукція. Если сравнить школу Бэкона со школою Картезіанскаго, то бросается въ глаза громадная разница между ними: тамъ люди стараются о цѣлостности наблюденія, на основаніи котораго стремятся сдѣлать откры-

тіе, тутъ-неугасающая вѣра въ силу діалектики, въ силу вывода изъ понятій, которымъ стремятся разрѣшить всѣ тайны міра. При этомъ можно замѣтить, что самое стремленіе къ выводу высказывается не съ одинаковою силою: у Декарта оно проявляется съ меньшею силою, чѣмъ у его послѣдователей. Безъ всякаго сомнѣнія, наилучшій представитель этого геометрическаго метода — Спиноза, который силою методологическихъ способностей превзошелъ самаго основателя школы — Декарта. Спиноза, впрочемъ, философъ не собственно французскій, а голландскій. Картезіанская школа пріобрѣла себѣ послѣдователей и за предѣлами Франціи, въ Голландіи, Германіи, Ирландіи и Англіи. Въ Германіи представителемъ ея явился Лейбницъ, по крайней мѣрѣ это преобладающее направленіе его философіи, въ сущности эклектической, совмѣстившей въ себѣ разнообразныя направленія.

Нѣмецкая философія съ Канта по методу синтетическаго характера, т. е. примирительнаго направленія между расходящимися, англійскимъ и французскимъ. Этимъ обусловливаются какъ всѣ ея достоинства, такъ и всѣ недостатки. Хотя она избѣгала крайностей англійскаго и французскаго направленія, но въ ней нѣтъ свѣжести, оригинальности, высокаго полета мысли, какія наблюдаются у англичанъ и французовъ. Философія Канта, представившая блестящій синтезъ, стоитъ во главѣ новой нѣмецкой философіи, представители которой вышли изъ школы Канта. Но вліяніе ея нельзя назвать прочнымъ и долговѣчнымъ, ибо тѣже самые мыслители, вышедшіе изъ школы Канта, потомъ совершенно разошлись съ нимъ, такъ напр. Фризъ, Фихте и Шеллингъ своими ученіями о человѣческомъ разумѣ уничтожили самую сущность Кантовой философіи — ученіе объ умѣ. Достоинства же нѣмецкой философіи вытекаютъ изъ того богатаго матеріала, который она имѣла въ своемъ распоряженіи, т. е. результатовъ англійской и французской философіи.

Бэконъ.

Значеніе Бэкона въ исторіи философіи опредѣляется тѣмъ, что

онъ былъ реформаторомъ метода философскаго изслѣдованія и вообще науки. Бэконъ первый основалъ теорію наведенія на столько удачно, что съ того времени оно сдѣлалось могущественнымъ орудіемъ научнаго изслѣдованія и быстро расширило всѣ сферы человѣческаго знанія. Но не надо преувеличивать значеніе Бэкона съ этой стороны. Наведеніе не есть отъ начала до конца созданіе Бэкона; нѣкоторые слѣды этой теоріи мы находимъ и у древнихъ грековъ. Поэтому, чтобы понять заслугу Бэкона, необходимо опредѣлить точнѣе, что было сдѣлано до него.

У древнихъ мы можемъ наблюдать два фазиса въ развитіи ученія о наведеніи: 1/ представленіе о теоріи наведенія у Сократа и 2/ ученіе о наведеніи у Аристотеля съ извѣстнымъ опредѣленіемъ его. Затѣмъ, въ дальнѣйшее время мы не видимъ никакого улучшенія теоріи наведенія до самого Бэкона.

У Сократа, въ его бесѣдахъ, наведеніе является дѣйствительно тѣмъ пріемомъ, который мы привыкли называть наведеніемъ, но въ весьма узкомъ видѣ, и не отличаясь солидностью, которое оно получило позднѣе. Для него наведеніе заключалось въ переходѣ отъ частнаго употребленія того или другого термина,-къ раскрытію общаго значенія, общаго смысла его (термина); въ выводѣ изъ частнаго опредѣленія вещи, свойства или явленія -общаго понятія объ этой вещи, свойствѣ и явленіи. Конечно, это наведеніе, но наведеніе весьма узкое, не выходящее изъ тѣсныхъ предѣловъ значенія терминовъ; Сократъ доискивался общаго смысла словъ, и ничего больше.

У Аристотеля наведеніе опредѣляется, какъ заключеніе отъ нѣсколькихъ частныхъ случаевъ къ общему предложенію, выражающему всеобщность какого-либо факта въ цѣломъ рядѣ этихъ случаевъ. Напримѣръ: если индивидуумъ A принадлежащій къ классу E обладаетъ свойствомъ O, и если, далѣе, индивидуумъ B, принадлежитъ къ тому же классу E, обладаетъ тѣмъ же свойствомъ O, то изъ этого слѣдуетъ, что всѣ индивидуумы, принадлежащіе къ классу E, обладаютъ свойствомъ O..

Противъ этого опредѣленія наведенія нельзя ничего возразить, потому что оно есть дѣйствительно такой процессъ, въ которомъ мы отъ 3^{хъ} 4^{хъ} частныхъ случаевъ переходимъ къ общему заключенію.

Спрашивается, въ чемъ-же заключается разница между Аристотелемъ и Бэкономъ?

Чтобы определить эту разницу между ними, необходимо обратить вниманіе на то значеніе, которое Аристотель придавалъ наведенію, и на то мѣсто, которое онъ отводилъ ему въ ряду вообще методовъ изслѣдованія: Онъ полагалъ, что между двумя родами умозаключенія: наведеніемъ и силлогизмомъ, научная достовѣрность принадлежитъ только силлогизму, наведеніе же не можетъ претендовать на твердость: потому-что 2 или 3 случая, отъ которыхъ въ наведеніи дѣлается переходъ къ общему выводу, въ дѣйствительности не ручаются за то, что не появится 4^й случай, противорѣчащій имъ.

Что-же намъ можетъ ручаться за достовѣрность наведенія, какое улучшеніе нужно произвести въ немъ, чтобы результаты его были безспорны? вотъ вопросъ, поставленный Аристотелемъ и оставшійся у него безъ отвѣта, и разрѣшеніемъ котораго является вся теорія Бэкона. Бэконъ показалъ, что отъ 2-3 отдѣльныхъ случаевъ можно получить общее заключеніе безспорнаго характера. Прежде всего, слѣдовательно, заслуга его заключается въ томъ, что, въ то время какъ Аристотель не давалъ научнаго значенія наведенію, и даже не задавалъ вопроса, можно-ли улучшить его, — онъ задалъ этотъ вопросъ, и показалъ, что въ теоріи наведенія можетъ быть произведено улучшеніе, которое сдѣлаетъ его (наведеніе) методомъ столь-же достовѣрнымъ, какъ и дедукція.

Бэконъ для самаго рѣшенія этого вопроса имѣлъ многое у Аристотеля. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можно представить себѣ, чтобы такой геніальный философъ древности, какъ Аристотель, могъ допустить такое нелѣпое заблужденіе, что только одинъ силлогизмъ представляетъ собою форму научнаго доказательства, наведеніе же не имѣетъ научнаго значенія? Какъ могло явиться это заблужденіе у Аристотеля? Въ дѣйствительности, Аристотель не грѣшитъ такою поверхностностью своихъ воззрѣній. Необходимо имѣть въ виду то, что кромѣ силлогизма у

Аристотеля играетъ большую роль въ научныхъ построеніяхъ опытъ: Аристотель-эмпирикъ; опытъ для него главное условіе въ наукѣ. И его теорія, и его собственныя научныя работы ставятъ это внѣ всякаго сомнѣнія: Вотъ его собственныя выраженія: „Опытъ даетъ начало всякой наукѣ.... такъ, астрономія основывается на наблюденіи... Если-бы мы могли наблюдать явленія физическія, какъ слѣдуетъ, то могли-бы объяснить и законы, управляющіе ими... Разъ у насъ есть хорошія и точныя наблюденія, мы въ состояніи указать и законы, которые управляютъ явленіями." Это его слова, и онѣ подтверждаются его собственными научными работами. Такимъ образомъ, по его мнѣнію, опытъ и наблюденіе даетъ матеріалъ, изъ котораго получаются всѣ обобщенія, составляющіе содержаніе науки, или, другими словами, всѣ начала наукъ получаются изъ опыта и наблюденія. Еще яснѣе говоритъ онъ о самомъ процессѣ, какимъ онѣ получаются. Первыя начала наукъ, по его словамъ, получаются изъ наблюденій и анализа; что такое этотъ анализъ? обобщеніе и отвлеченіе (абстракція). Слѣдовательно Аристотель стоялъ на той точкѣ зрѣнія, на которую еще недавно хотѣлъ свести всю науку Тэнъ (въ спорѣ съ Миллемъ).

Итакъ, по ученію Аристотеля, начала наукъ получаются изъ опыта, а научныя обобщенія, для которыхъ подготовленіемъ служитъ этотъ опытъ выводятся не путемъ наведенія, а путемъ отвлеченія, абстракціи. Бэконъ-же, ставъ на точку зрѣнія Аристотеля, и признавая также опытъ необходимымъ началомъ всякой научной работы, полагаетъ, что самый процессъ вывода обобщеній дѣлается не посредствомъ отвлеченія, а съ помощію наведенія. Вотъ въ какомъ отношеніи Бэконъ находится къ геніальному мыслителю древности — Аристотелю.

Если мы обратимъ вниманіе на то, что было отъ Аристотеля до Бэкона, то найдемъ, что великая заслуга обоснованія теоріи наведенія не можетъ быть раздѣлена

послѣднимъ ни съ кѣмъ. Правда, съ самаго начала новой философіи мы постоянно встрѣчаемъ нападки на преувеличенное значеніе силлогизма, но этимъ дѣло и ограничивается; нападающіе не идутъ далѣе того, что мы находимъ и у Аристотеля, т. е. нельзя довольствоваться однимъ силлогизмомъ, но нужно и наблюденіе. На эту тему говорили уже въ XIII вѣкѣ Оккамъ и Роджеръ Бэконъ; такіе же нападки на одностороннее употребленіе силлогизма мы встрѣчаемъ у Эразма Роттердамскаго (+1536) въ его „Похвалѣ глупости", затѣмъ у Корнелія Агриппы въ сочиненіи „О тщетности и недостаточности наукъ", у Людовика Вивеса въ сочиненіи „О причинѣ испорченности наукъ", у Низолія въ сочиненіи „Antibarbarus", и, наконецъ у знаменитаго Петра Рамуса (+1572). Но всѣ они, нападая на силлогизмъ и указывая на наблюденіе, не улучшили нисколько метода наведенія, и потому не показали, какъ можно придать достовѣрность опытному способу изслѣдованія.

Нельзя не признать однако, что эти постоянныя упоминанія объ опытѣ, какъ главномъ источникѣ знанія, въ извѣстной степени подготовили реформу Бэкона.

Жизнь Бэкона. Бэконъ родился 22 Января 1561 года. Отецъ его, Николай, былъ виднымъ государственнымъ дѣятелемъ своего времени, а мать его, Анна, обладала значительными свѣдѣніями въ классической филологіи, философіи и богословіи; такъ что семейство, въ которомъ онъ родился, можетъ быть названо очень образованнымъ. Бэконъ 13 лѣтъ былъ помѣщенъ въ Кембриджскую коллегію, изъ которой вынесъ сильнѣйшее отвращеніе къ схоластикѣ. Оставивъ Кембриджъ, Бэконъ отправился путешествовать и посѣтилъ между прочимъ Парижъ. Возвратившись оттуда, онъ посвятилъ себя изученію права и въ 1590 году поступилъ въ Парламентъ, гдѣ обратилъ на себя всеобщее вниманіе своимъ ораторскимъ талантомъ. Въ 1616 году онъ былъ сдѣланъ членомъ тайнаго совѣта, а въ 1617 хранителемъ государственной печати, Канцлеромъ. Къ этому времени уже по всей Европѣ распространилась его слава, которою онъ былъ обязанъ своему сочиненію „Restauratio Magna". За ученые труды, главнымъ образомъ, онъ получилъ титулъ барона Веруламскаго и виконта

Сенъ-Албино. Конецъ жизни Бэкона не соотвѣтствовалъ началу ея. Бэконъ былъ обвиненъ въ государственномъ преступленіи — подкупѣ, и долженъ былъ сознаться въ этомъ. Враги Бэкона, которыхъ было не мало, воспользовались этимъ случаемъ и обрушились на него со всею тяжестью наказанія. Онъ былъ присужденъ къ большому денежному штрафу и заключенію въ тюрьму. Но король, любившій Бэкона, постепенно освободилъ его отъ всего этого наказанія, и ему возвращено было даже право засѣдать въ Парламентѣ. Но онъ не воспользовался этимъ правомъ: онъ до такой степени самъ пораженъ былъ негодностью своего поступка, что нѣкоторое время не хотѣлъ жить, не хотѣлъ, чтобы знали о самомъ существованіи его. Затѣмъ, не смотря на то, что ему возвращено было право посѣщать общество, онъ не появлялся больше въ немъ и всецѣло отдался своимъ научнымъ занятіямъ. Умеръ онъ 1626 года, вслѣдствіе простуды, полученной имъ во время одного эксперимента. Его занимала мысль предохранить животное вещество отъ гніенія; онъ думалъ достигнуть это съ помощію замораживанія, и самъ замораживая курицу зимой, простудился и умеръ.

Не смотря на то, что жизнь Бэкона была омрачена такимъ прискорбнымъ событіемъ, выказавшимъ его характеръ съ невыгодной стороны, заслуги его на пользу наукъ были такъ велики, что потомство мало-по-малу забыло объ этой мрачной сторонѣ его жизни и преклонилось предъ его геніемъ.

Философія Бэкона.

Для исторіи новой философіи имѣетъ значеніе главное твореніе Бэкона: Instauratio Magna. Оно состоитъ изъ двухъ частей: 1) о достоинствѣ и усовершенствованіи наукъ, 2) novum organon, излагающій теорію наведенія.

О достоинствѣ наукъ и прогрессѣ ихъ.

Здѣсь мы прежде всего находимъ нѣсколько предварительныхъ замѣчаній о цѣли труда и о тѣхъ мотивахъ, которые побудили Бэкона приступить къ нему; затѣмъ сенсетъ

1й отдѣлъ этой 1й части сочиненія, гдѣ онъ говоритъ о достоинствѣ наукъ и 2й — , гдѣ онъ говоритъ о прогрессѣ ихъ.

Въ 1мъ отдѣлѣ Бэконъ долженъ былъ защищать науки отъ тѣхъ нападеній, которыя были распространены въ его время, нужно было доказывать ихъ безвредность, пользу и то, что они служатъ лучшимъ украшеніемъ человѣческой жизни. Онъ защищалъ ихъ отъ нападеній богослововъ и политиковъ; первымъ онъ доказывалъ, что науки не опасны для религіи и нравственности, а вторымъ, что они не вредны для дисциплины военной и что они образовали многихъ великихъ государственныхъ людей. Послѣ этихъ замѣчаній онъ высказываетъ нѣсколько мыслей о происхожденіи наукъ: наука божественнаго происхожденія, какъ и умъ человѣка и онѣ всегда будутъ вліять на его добродѣтель и счастіе и давать ему силу и богатство.

2й отдѣлъ первой части — о прогрессѣ наукъ заключаетъ въ себѣ нѣсколько въ высшей степени интересныхъ замѣчаній, не теряющихъ своего значенія и до сихъ поръ. Здѣсь Бэконъ отвѣчаетъ на два вопроса: 1) что сдѣлано для науки и 2) что еще осталось сдѣлать.

Отвѣчая на первый вопросъ, онъ указываетъ, что существуютъ учрежденія, посвященныя разрабатыванію и преподаванію наукъ, для этихъ учрежденій есть особыя зданія, изданы особые уставы, устроены нѣкоторыя пособія, напр. библіотеки и т.п.

Но что еще остается сдѣлать? - Многое.!! 1) Для успѣшной разработки наукъ не было сдѣлано еще главнаго, - именно не было особыхъ учрежденій, гдѣ-бы исключительно занимались разработкой наукъ, гдѣ эта разработка совершенно была-бы отдѣлена отъ преподаванія науки. Ясно, что здѣсь онъ говоритъ о томъ, что въ послѣдствіи явилось въ видѣ Академій ученыхъ; такимъ образомъ первая идея ихъ явилась у Бэкона, и, двинутая потомъ Лейбницомъ, она была приведена въ исполненіе. 2) Далѣе нужно совершенно обезпечить положеніе профессоровъ и ученыхъ, возвысивъ имъ жалованье. 3) Необходимъ постоянный пересмотръ уставовъ ученыхъ и учебныхъ учрежденій; такъ какъ наука постоянно двигается впередъ, то необходимо, что-

бы и уставы стояли на уровнѣ съ нею. 4) Учрежденіе сообщеній между всѣми учеными силами Европы,- что осуществилось теперь въ громадныхъ съѣздахъ; эти съѣзды важны потому, что на нихъ устанавливается личное знакомство между учеными, дружелюбіе, желаніе помочь другъ другу; является до нѣкоторой степени возможность знакомиться съ состояніемъ науки. Наконецъ, 5) вызовъ ученыхъ на разрѣшеніе того или другаго, задаваніе темъ и установленія наградъ за нихъ, премій. Это также осуществилось теперь, и во всѣхъ Академіяхъ существуютъ преміи за ученыя сочиненія на темы, предложенныя Академіями. Затѣмъ, послѣднее, 6) это періодическія ревизіи состоянія наукъ. „Много, говоритъ онъ, погрѣшали ученые, что никогда не давали себѣ отчета въ томъ, что сдѣлано было всѣми науками вообще, и отдѣльными - въ частности." Это вещь не маловажная. Часто и теперь ученые (особенно математики) дѣлаютъ открытія, которыя уже были сдѣланы, и такимъ образомъ напрасно теряется трудъ, время и умственныя силы

Классификація наукъ и изслѣдованіе ихъ состоянія.

Примѣромъ подобной ревизіи и представляетъ самъ Бэконъ во 2-мъ отдѣлѣ 1-й части „Instauratio Magna", гдѣ онъ впервые обозрѣваетъ, что уже сдѣлано въ наукѣ, и указываетъ, чего еще не достаетъ въ ней (desiderata). Здѣсь онъ представляетъ классификацію всѣхъ наукъ и затѣмъ, переходя къ отдѣльнымъ изъ нихъ, онъ замѣчаетъ или то, что такой-то науки совсѣмъ нѣтъ еще, или что такая-то наука и разрабатывается, но такіе-то и такіе-то отдѣлы ея еще совершенно не разработаны. Интересъ этой классификаціи двоякій: 1) она была первою оригинальною попыткою представить систему всѣхъ наукъ, при чемъ попытка эта была на столько удачна, что и позднѣйшія классификаціи не во всемъ превзошли ее; 2) она служила средствомъ къ тому, чтобы произвести всеобщую ревизію наукъ. [illegible] заботами,

говоритъ Бэконъ, отыскать какое нибудь основание для дѣления произведений человѣческаго ума, то должны были бы принять за это основание дѣление способностей ума, каковыхъ три: память, воображение и разумъ. Принявъ ихъ за основание, Бэконъ дѣлитъ всѣ произведенія человѣческаго ума на слѣдующіе три категоріи: Исторію — отвѣчающую памяти, поэзію — отвѣчающую воображенію, науку — вытекающую изъ разсудка.

1) Исторія.

Исторію Бэконъ дѣлитъ на два рода: естественную и политическую. Подъ естественною исторіею у него разумѣется нѣчто болѣе широкое, чѣмъ теперь: У него естественная исторія — это исторія природы въ отличіе отъ гражданской исторіи, какъ естественной исторіи человѣка.

а) Естественная исторія дѣлится двояко: по предмету и по цѣли. По предмету естественная исторія имѣетъ слѣдующія дѣленія: она представляетъ или 1) правильное теченіе событій въ природѣ, или 2) аномаліи, 3) явленія и предметы природы, видоизмѣненные искуствомъ человѣка. По цѣли естественная исторія представляетъ два вида: повѣствовательную и индуктивную. Повѣствовательной естественной исторіею Бэконъ называетъ описаніе всѣхъ фактовъ и всѣхъ явленій, которыя доступны наблюденію, безъ всякой обработки ихъ, исключительно изображеніе предметовъ и явленій, какъ они существуютъ въ природѣ. Въ индуктивной-же естественной исторіи содержится извѣстная первичная обработка этихъ единичныхъ фактовъ, которая нужна въ цѣляхъ строго-индуктивныхъ наукъ; т. е. такія обобщенія, которыя получаются путемъ абстракціи и представляются въ видѣ сужденій.

Бэконъ утверждаетъ, что изъ трехъ отдѣловъ естественной исторіи по предмету — первый (изучающій правильно текущія событія природы) — существуетъ, но только не въ совершенномъ видѣ; двухъ же послѣднихъ отдѣловъ совершенно нѣтъ въ наукѣ, и онѣ составляютъ то, что онъ на-

зывает desiderata. Что касается до двух делений естественной истории по цели, то первая (естественная история повествовательная) существует, но индуктивной естественной истории еще нет (desiderata).

в) Гражданская история делится на политическую, церковную и историю литературы. Первая имеет дело с судьбою государств, вторая — с историей церкви. Бэкон в подразделениях рассматривает все виды политической истории, все виды постепенной обработки ея, которая сперва имеет своею целью простое повествование, а потом переходит мало-по-малу к обобщениям уже доставляющим материал для составления социологии; — это наука о законах истории. Относительно третьяго вида истории, — истории литературы, можно сказать, что существованием ея мы обязаны Бэкону; он первый показал, что не достает этой области знания, которую не следует смешивать с политической историей, которая должна быть отделена от нея и разсматриваться, как самостоятельное целое.

2) Поэзія.

Поэзія делится на три порядка: 1) повествовательную (эпическую) 2) драматическую и 3) параболическую. Что касается до параболической поэзіи, то сюда Бэкон относит все виды поэтического иносказанія; следовательно сюда относятся все мифы народные, так как в них, по мненію Бэкона, в поэтической форме выражается взгляд народа на природу, на ея свойства и законы, ею управляющіе. Задаваясь вопросом, что сделано для изученія этой области, и что еще остается сделать. Бэкон замечает, что вопрос этот сводится к вопросу о теоріи поэзіи. Такой теоріи еще не существовало вовсе; были некоторыя попытки у древних, но они были неудовлетворительны; в особенности не сделано ничего для научной разработки важнейшаго вида поэзіи — поэзіи параболиче-

ской, и надобно сказать, что въ этомъ отношеніи Бэконъ сдѣлалъ антиципацію позднѣйшихъ трудовъ 17, 18 и 19 вѣковъ на почвѣ разработки народной словесности, на почвѣ филологическаго изученія миѳовъ. Также и относительно сравнительной филологіи, которая только теперь разрабатывается, у него сдѣланы не только общія замѣчанія, но и подробныя указанія.

Всѣ эти указанія на недостаточность тогдашняго состоянія наукъ и на необходимость обработать многія отрасли знанія, которыхъ не существовало въ то время, но которыя потомъ дѣйствительно были созданы, свидѣтельствуютъ о великой геніальности Бэкона и характерны, какъ кажется, для того направленія, которого держался онъ. Желательно, чтобы ученые, которые хвалятся болѣе высокими взглядами, чѣмъ Бэконъ, показали-бы такое, можно сказать, пророческое предвидѣніе будущаго развитія человѣческаго знанія, какъ онъ.

3) Наука.

Наука дѣлится на философію и богословіе. Слѣдуетъ замѣтить, что позднѣйшія классификаціи обыкновенно игнорируютъ богословскую науку, но классификація Бэкона болѣе справедлива, чѣмъ эти, потому-что нельзя же совершенно откидывать эту область знанія. Чтобы оцѣнить вполнѣ его взглядъ на религію, надо прочитать все, что онъ объ ней пишетъ. Многіе, между тѣмъ, высказываютъ мнѣніе, что въ религіозномъ отношеніи Бэконъ былъ скептикомъ и даже (скрытно) атеистомъ, основываясь на томъ, что онъ отрицалъ изслѣдованіе конечныхъ причинъ и пр. Это совершенное заблужденіе: Бэконъ не былъ тѣмъ, что позднѣе называли „свободнымъ мыслителемъ"; онъ скорѣе принадлежалъ къ числу тѣхъ вѣрующихъ богослововъ, какихъ мы видимъ въ средніе вѣка; это скорѣе Ѳома Аквинскій, скорѣе — пуританинъ. Но онъ стремился отдѣлить интересъ научный отъ интереса религіознаго, чтобы одинъ изъ нихъ не мѣшалъ другому: ибо онъ не желалъ, чтобы изъ науки сдѣлали просто поэзію, а изъ богословія строго научн

знаніе; чтобы въ физику вводили религіозное созерцаніе, какъ это дѣлалъ Аристотель.

Философія или наука въ строгомъ смыслѣ раздѣляется у Бэкона на три отдѣла по тремъ великимъ предметамъ умственной дѣятельности человѣка. Предметы эти: 1) Божество, 2) природа и 3) самый человѣкъ. Отсюда три отдѣла философіи: 1) богословіе раціональное и естественное, 2) ученіе о природѣ и 3) ученіе о человѣкѣ. Для характеристики этихъ отдѣловъ и поясненія ихъ Бэконъ приводитъ слѣдующее сравненіе: знаніе человѣка о Божествѣ, природѣ и самомъ себѣ можно уподобить трякому роду лучей: знаніе о Божествѣ можно сравнить съ лучемъ преломленнымъ, знаніе о природѣ — съ лучемъ прямымъ, а знаніе о самомъ себѣ — съ лучемъ отраженнымъ. Божество не познается прямо, а только чрезъ природу, чрезъ ея явленія, въ самопознаніи познающее и познаваемое сливаются во едино, поэтому самопознаніе можно сравнить съ отраженнымъ лучемъ. Вотъ три главныя части философіи въ строгомъ смыслѣ или науки. Эти три части должны имѣть общее введеніе, которое Бэконъ называетъ общею философіею или первою философіей — philosophia prima.

Philosophia prima. Относительно ея Бэкономъ высказаны такіе взгляды, которые были вполнѣ признаны позднѣе и которые пытались осуществить Огюстъ Контъ въ своей „Положительной философіи" и Гербертъ Спенсеръ въ „Основныхъ началахъ". Это общее введеніе въ философію, которое не существовало еще во времена Бэкона (desiderata), должно распадаться по его мнѣнію на двѣ части. Первая имѣетъ дѣло съ общими аксіомами въ наукѣ, съ первыми началами, общими всѣмъ или многимъ наукамъ (это то, что Спенсеръ называетъ въ своей системѣ философіи „Основными началами"); Бэконъ иллюстрируетъ это слѣдующими примѣрами: есть, напр., нѣкоторыя аксіомы, общія математикѣ и праву: такова аксіома, что если къ неравнымъ количествамъ мы прибавимъ равныя, то суммы получатся не равныя; эта математическая аксіома имѣетъ

мѣсто и въ правѣ въ ученіи о justitia distributiva; далѣе, аксіома, что вещи, сходныя съ третьею, сходны и между собою, является въ математикѣ (двѣ величины равныя порознь третьей, равны и между собою) и въ логикѣ (одинъ изъ типовъ умозаключенія: если A = B и C = B, то A = C, напр., если Сократъ человѣкъ, и человѣкъ — существо смертное, то слѣдовательно Сократъ — смертенъ); аксіома, общая праву и богословію: количество матеріи не увеличивается и не уменьшается (въ богословіи она выражается такъ: твореніе и уничтоженіе матеріи есть дѣло Всемогущества Божія, — безъ вмѣшательства котораго количество матеріи не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться въ природѣ); аксіома, общая механикѣ и политикѣ: сила агента возрастаетъ отъ сопротивленія.

Итакъ вотъ что такое аксіомы, общія всѣмъ или нѣкоторымъ наукамъ. Нѣтъ сомнѣнія, что такія аксіомы дѣйствительно существуютъ, и такъ какъ умъ человѣческій вездѣ стремится къ обобщеніямъ, гдѣ только можно, то очевидно, что эти общія начала дѣйствительно могутъ составить одну общую науку.

Что касается второй части первой философіи, то мысли, которыя высказываетъ о ней Бэконъ, менѣе опредѣленны, но прекрасны по своей глубинѣ. Въ ней заключается изслѣдованіе переходныхъ условій вещей, — или выражая яснѣе мысль Бэкона: изслѣдованіе переходнаго состоянія и положенія вещей и его условій. Таковы переходы отъ сходства къ несходству путемъ прибавленія къ сходнымъ чертамъ въ предметахъ чертъ несходныхъ, — переходы, объясняющіе происхожденія разнообразія видовъ вещей. Это и есть именно та идея, которая, напр. лежитъ въ основѣ изслѣдованій Дарвина: путемъ скрещиванія разновидностей прибавлять или убавлять извѣстныя черты въ нихъ и производить новыя разновидности и виды; твореніе Дарвина, можно сказать, явилось осуществленіемъ идеи въ теоріи высказанной Бэкономъ. Но мысль Бэкона не ограничивается только тѣмъ, что сдѣлано Дарвиномъ: онъ желаетъ, чтобы были изслѣдованы такие переходы отъ одного царства природы къ другому: отъ царства существъ неорганическихъ къ царству существъ органи-

ческихъ и пр. Только это, по мнѣнію Бэкона, и можетъ объяснить намъ существованіе разнообразія вещей въ природѣ и всю связь этихъ вещей между собою.

А) Естественное богословіе. Здѣсь Бэконъ сдѣлалъ скорѣе слишкомъ много, чѣмъ мало. Его основная идея состоитъ въ томъ, что наука не создаетъ религіи и вѣры; религія — это особый процессъ въ развитіи человѣчества, который можетъ соприкасаться съ наукою, но можетъ и не соприкасаться; и слѣдовательно думать, подобно метафизикамъ, что можно создать новую религію съ помощью какого-либо умозрѣнія, — несправедливо; это безплодное и пустое усиліе.

Задача естественнаго богословія — не создавать, а поддерживать вѣру, бороться съ атеизмомъ: когда дѣлаютъ нападеніе на вѣру во имя того или другого научнаго положенія, наука должна сказать при этомъ свое вѣское слово и указать, что нападеніе не имѣетъ за собою основанія. Поэтому Бэконъ не думалъ о естественномъ богословіи въ родѣ прежняго, такъ называемаго раціональнаго богословія, которое претендовало на то, чтобы давать знаніе, но на самомъ дѣлѣ уносилось въ такія превыспреннія области, которыя съ знаніемъ ничего общаго не имѣютъ.

Бэконъ слѣдовательно отводитъ наукѣ очень скромное мѣсто въ богословіи. Для строго-научной философіи остаются такимъ образомъ 2 отдѣла: ученіе о природѣ и ученіе о человѣкѣ.

В) Наука о природѣ имѣетъ 2 задачи: 1) изслѣдованіе причинъ и 2) произведеніе дѣйствій, эффектовъ. Это-то знаменитое опредѣленіе круга строго научныхъ изслѣдованій, которое сдѣлалось потомъ всеобщимъ. Согласно съ этими двумя задачами философія природы распадается на 2 отдѣла: 1) спекулятивную или теоретическую науку о природѣ и 2) оперативную или практическую.

Спекулятивная философія природы.

Спекулятивная философія природы занимается изслѣдованіемъ причинъ. Причинъ, какъ прекрасно замѣтилъ Аристотель, 4 порядка: матеріальная, формальная, дѣйствующая и конечная (causae materialis, formalis, efficiens et finalis); по самому характеру этихъ причинъ, спекулятивная философія природы распадается на 2 части: физику, изслѣдующую причины матеріаль-

-ную и дѣйствующую (c.c. materialis et efficiens) и метафизику, изслѣдующую формальныя причины. Что касается конечныхъ причинъ, дѣйствующихъ въ природѣ, онѣ выдѣлены Бэкономъ изъ области науки о природѣ.

а) Физика имѣетъ своимъ предметомъ изслѣдованіе силъ и вещества, дѣйствія и матеріи; вообще же предметомъ физики можно назвать изслѣдованіе единства вещей и ихъ разнообразія (интеграція и дифференціація вещей у Спенсера). Единство, по мнѣнію Бэкона, заключается въ общихъ началахъ всѣхъ вещей, т. е. въ общихъ силахъ и въ общихъ элементахъ вещей, и затѣмъ въ единичномъ, цѣльномъ устройствѣ всѣхъ вещей въ мірѣ, — въ системѣ міра. Отсюда физика у Бэкона раздѣляется на три главныя части: 1) науку объ общихъ началахъ всѣхъ вещей; 2) о системѣ міра (космосъ) и 3) ученіе о разнообразіи вещей. Первая часть имѣетъ нѣкоторое соприкосновеніе съ philosophia prima, но тамъ изслѣдуются общія начала всѣхъ вещей, а здѣсь общія начала природы независимо отъ человѣка. Что касается второй части, то и она не совсѣмъ ясна, но приблизительно можно судить объ ней по тому осуществленію, которое она нашла въ „Космосѣ" Гумбольдта. Послѣдняя часть распадается на два отдѣла: физику конкретную и физику абстрактную. Физика конкретная заключаетъ въ себѣ ученіе о субстанціяхъ, существующихъ въ природѣ, со всѣми акциденціями, обусловливающими разнообразіе ихъ. Слѣдовательно въ этой части физики должно было заключаться то, что мы называемъ теперь морфологіей, общей физіологіей и сравнительной анатоміей. Абстрактная физика изслѣдуетъ вещество, встрѣчающееся во всѣхъ субстанціяхъ. Ясно, что физика конкретная соотвѣтствуетъ теперешней біологіи, а физика абстрактная — физикѣ экспериментальной.

Бэконъ желалъ, чтобы физика имѣла нѣкоторыя прибавочныя изслѣдованія, которыя указывали-бы на характеръ и методъ дальнѣйшихъ работъ въ области этой науки: это 1) ученіе о частныхъ проблемахъ и вопросахъ физики, что составитъ прибавленіе физики, изучающей разнообразіе въ

природѣ; 2) ученіе объ общихъ проблемахъ, — что составитъ прибавленіе къ ученію объ общихъ началахъ вещей и системѣ міра. Эти прибавочныя изслѣдованія, очевидно, входятъ въ содержаніе исторіи физики. Бэконъ вообще требовалъ, чтобы съ обработкою догматовъ физики разрабатывалась и ея исторія. Если принять во вниманіе то широкое значеніе, которое давалъ Бэконъ физикѣ, какъ наукѣ о природѣ вообще, тогда можно сказать, что мысль Бэкона осуществилась до извѣстной степени прекраснымъ сочиненіемъ Увеля „Исторія индуктивныхъ наукъ." Для Бэкона такая исторія была desiderata.

б) Метафизика природы. Необходимо замѣтить прежде всего, что метафизика Бэкона не имѣетъ ничего общаго съ метафизикою, какую напр. можно видѣть въ средніе вѣка. Для него это отдѣлъ науки о природѣ, который занимается изслѣдованіемъ двоякаго рода причинъ: формальныхъ и конечныхъ. Термины эти, взятые у Аристотеля, употребляются Бэкономъ не въ одинаковомъ смыслѣ, какъ у перваго: формальныя и конечныя причины Аристотеля чисто метафизическаго характера, параллельны „идеямъ" Платона; для Бэкона дѣйствіе формальныхъ причинъ проявляется въ образованіи свойства вещи изъ другого, болѣе общаго характера, которое не выводимо само изъ другого свойства. Изслѣдованіе образованія такихъ свойствъ, которыя подлежатъ наблюденію, и составляетъ предметъ метафизики природы. Но вѣдь и физика также изучаетъ свойства вещей; въ чемъ же заключается различіе между ними? Различіе состоитъ въ задачахъ той и другой науки: физика имѣетъ въ виду объяснить свойства вещи и вывести ихъ изъ условій, которыя порождаютъ ихъ, а метафизика ищетъ только слѣдитъ за тѣмъ, какъ изъ одного первоначальнаго свойства и выводимаго изъ другого свойства, происходятъ другія, она опирается на ту гипотезу, что всѣ встрѣчающіеся въ природѣ свойства суть преобразованіе и развитіе небольшого количества свойствъ первыхъ, основныхъ. Нечего говорить о томъ, какъ неудачно такое дѣленіе науки о природѣ на физику и метафизику, какъ неудобно отдѣлять изъ

ченіе законовъ природы отъ изслѣдованія, изъ какихъ общихъ законовъ вытекаютъ менѣе общіе. Когда Бэкону самому пришлось говорить о методахъ изслѣдованія для физики и метафизики, онъ безразлично указалъ для обѣихъ одинъ и тотъ же методъ. Но въ этомъ дѣленіи науки о природѣ и опредѣленіи метафизики интересна мысль — вывести изъ производныхъ свойствъ вещей, подлежащихъ наблюденію, первоначальныя свойства ихъ. Значеніе этого взгляда выяснится болѣе при изложеніи ученія Бэкона о прикладной, оперативной наукѣ природы. Метафизика природы для Бэкона desiderata.

Изслѣдованіе причинъ конечныхъ (causae finalis) выдѣляется Бэкономъ изъ области науки о природѣ: она не спрашиваетъ, для чего образуются вещи, а какъ и изъ чего. Въ этомъ смыслѣ Бэконъ и выражается, что для физики конечныя причины подобны весталкамъ: онѣ угодны Богу, но не рождаютъ; изслѣдованіе конечныхъ причинъ можетъ навести на благоговѣйныя размышленія, но ничего не прибавитъ къ нашему знанію природы. Величайшая ошибка древнихъ философовъ, даже самаго генія древности — Аристотеля, и состояла въ томъ, что они вводили въ науку изслѣдованіе этихъ конечныхъ причинъ. Такое положеніе Бэкона часто толковалось въ томъ смыслѣ, что онъ устраняетъ совсѣмъ изслѣдованіе конечныхъ причинъ. Это совершенно несправедливо. Бэконъ полагалъ, что изученіе конечныхъ причинъ — вещь не только не лишняя въ наукѣ, но и очень важная, только не надо вводить это изученіе въ науку о природѣ. Единственный результатъ отъ него получается тотъ, что приходишь къ мысли о существованіи Промысла въ мірѣ, Бога. Эта мысль, ничего не придающая къ нашимъ познаніямъ о природѣ, имѣетъ чрезвычайно важное значеніе въ области Естественнаго богословія: гдѣ ведется апологія вѣры въ Бога и Провидѣніе въ мірѣ, тамъ глава о конечныхъ причинахъ на своемъ мѣстѣ.

Оперативная философія природы.

Оперативная часть науки о природѣ занимается приложеніемъ открытій, сдѣланныхъ спекулятивною философіею природы, въ физикѣ и метафизикѣ, для практическихъ цѣлей человѣка. Она распадается на двѣ части: механику и магію.

c) Механика занимается приложеніемъ открытій сдѣланныхъ въ области физики, т.е. приложеніемъ ученія о матеріальныхъ и дѣйствующихъ причинахъ въ природѣ. Для насъ, конечно, механика съузилась въ своемъ объемѣ: механика представляетъ теперь строго приложеніе ученія о силахъ природы, а ученіе о матеріи перешло въ химію, такъ что теперешняя механика до нѣкоторой степени отличается отъ того идеала, который былъ у Бэкона.

d) Магія. Какъ метафизика у Бэкона не имѣетъ дѣла съ предметами, выходящими изъ круга опыта, такъ и магія не имѣетъ ничего общаго съ тѣми „чрезвычайными" искуствами", которыя часто въ средніе вѣка влекли на костеръ охотниковъ заниматься ими. Магія – только научное приложеніе къ дѣлу открытій, сдѣланныхъ метафизикою, она показываетъ, какъ можно одну вещь превратить въ другую. Если-бы удалось наукѣ открыть, что извѣстное свойство вещи вытекаетъ изъ другого, болье простаго, – то пользуясь этимъ открытіемъ, можно было-бы придать вещи болье простую форму. Имѣя въ виду то, что дѣлаетъ химія, превращая одни субстанціи въ другія, разлагая сложныя тѣла на простые элементы, ихъ составляющіе, – поймемъ, что въ магіи Бэкона ничего не было метафизическаго, сверхъ-естественнаго. Идея Бэконовской магіи осталась и разрабатывается въ наукѣ, названія которой у Бэкона еще не было.

× × ×

Но гдѣ же математика у Бэкона? Есть-ли это наука о природѣ или о чемъ-нибудь другомъ не касающемся природы? Математика не относится къ собственному ученію о природѣ, а примыкаетъ къ нему, какъ ученіе о методахъ изученія природы. Какъ и логика, математика можетъ быть названа служанкою науки о природѣ (ancilla philosophiae naturalis). Она представляетъ дополнительное ученіе къ наукѣ о природѣ и поэтому можетъ быть зачислена въ ея составъ. Контъ въ своей классификаціи наукъ ставитъ математику на первомъ мѣстѣ. Но какъ бы не хвалили эту классификацію, въ данномъ отношеніи она не превосходитъ классификацію Бэкона, ибо не можетъ

заменить и отодвинуть въ область исторіи взглядъ Бэкона на математику, какъ на органъ изученія природы, параллельный логикѣ, какъ на нѣкотораго рода методику.

Математика по Бэкону раздѣляется на чистую и прикладную. Къ чистой математикѣ относятся ариѳметика, алгебра и геометрія. Прикладная математика есть приложеніе чистой математики къ спеціальнымъ частямъ физики: теоріи музыкальныхъ тоновъ, перспективѣ, архитектурѣ, теоріи машинъ и т. под. Роль математики, по мнѣнію Бэкона, въ будущемъ не измѣрима, и нельзя указать границъ изученія и приложенія этой области знанія.

C) Наука о человѣкѣ.

Прежде всего бросается въ глаза нѣкоторая особенность классификаціи наукъ у Бэкона: для него человѣкъ во всёмъ составѣ составляетъ предметъ особаго отдѣла научнаго знанія. Это представленіе очень расходится съ нашимъ обычнымъ дѣленіемъ наукъ на философію природы и философію человѣческаго духа. Нѣтъ сомнѣнія, что послѣднее дѣленіе больше удовлетворяетъ логическимъ требованіямъ, потому что даетъ раздѣльность между явленіями физическими и духовными. Но и дѣленіе Бэкона имѣетъ свои выгоды, ибо не предлагаетъ изучать человѣка въ его духѣ и соціальныхъ явленіяхъ абстрактно, а абстрактное изученіе всегда подвержено нѣкоторымъ односторонностямъ. Поэтому нельзя съ высока смотрѣть на Бэконовскую постановку дѣла.

Наука о человѣкѣ раздѣляется у Бэкона на 2 части смотря потому, разсматриваемъ ли мы человѣка въ отдѣльности (homo eggregatus) или въ обществѣ (homo aggregatus). Первую часть Бэконъ называетъ ученіемъ о природѣ человѣка, о его свойствахъ, которые онъ называетъ гуманностью (scientia humanitatis), — терминомъ, который со времени Юма получилъ нѣсколько иной смыслъ. Вторая вѣтвь философіи человѣка называется наукою соціальною — scientia socialis, то, что въ послѣдствіи получило грекo-латинское названіе „соціологія“.

Первая часть науки о человѣкѣ = scientia humanitatis.
Человѣкъ состоитъ по своей природѣ изъ двухъ частей, тѣла и души; обѣ части находятся въ связи и единствѣ, которое дѣлаетъ изъ нихъ одинъ составъ человѣка. Отсюда въ ученіи о природѣ человѣка три отдѣла: 1) наука о тѣлѣ, 2) наука о духѣ, 3) наука объ общемъ составѣ человѣка, о тѣлѣ и духѣ въ ихъ взаимномъ отношеніи и связи.
а) Наука объ общемъ составѣ человѣка. Изслѣдованія Бэкона начинаются съ послѣдняго отдѣла первой части науки о человѣкѣ, съ ученія объ общемъ составѣ человѣка. Въ это ученіе входитъ: во первыхъ, ученіе о совершенствахъ и недостаткахъ человѣческой природы вообще; во вторыхъ, ученіе о связи души съ тѣломъ. Бэконъ хотѣлъ, что бы философія человѣка указала всѣ сравнительныя преимущества и недостатки человѣческой природы сравнительно съ животными. Такая наука — desiderata. Что касается связи души съ тѣломъ, то связь эта двоякаго рода: 1) одна часть человѣческаго состава обнаруживается своеобразнымъ образомъ въ другой, состояніе души обнаруживается въ тѣлѣ. Такимъ образомъ дается матеріалъ для физіогномики и объясненія словъ. Первая слѣдитъ за тѣмъ, какъ въ извѣстныхъ выраженіяхъ лица, въ опредѣленныхъ движеніяхъ лицевыхъ мускуловъ выражаются чувствованія человѣка; вторая имѣетъ въ виду показать, какъ въ словахъ, извѣстныхъ членораздѣльныхъ движеніяхъ, обнаруживаются идеи человѣческаго существа. 2) Связь души съ тѣломъ выражается во взаимномъ вліяніи ихъ другъ на друга. Является потребность въ научномъ изслѣдованіи такихъ фактовъ, какъ напр. вліяніе болѣзней тѣла на психическія состоянія, вліяніе страстей человѣка на тѣлесныя функціи. Положеніе Бэкона, что связь души съ тѣломъ бываетъ двоякаго рода, конечно теперь уже не можетъ удержать свое значеніе, ибо при современномъ состояніи науки нельзя давать такую постановку дѣла и допускать подобное дѣленіе. Вопросъ о вліяніи страстей на тѣлесныя функціи получилъ въ наукѣ особенную разработку

со временъ физіолога Моллера.

в) Наука о тѣлѣ. Наука о тѣлѣ имѣетъ своимъ предметомъ здоровье, красоту, силу и чувственныя удовольствія человѣка. Сообразно съ этимъ должны быть и четыре ученія: медицина, косметика, атлетика и искусство чувственныхъ удовольствій. Медицина имѣетъ своимъ предметомъ сохраненіе здоровья, лѣченіе болѣзней и продолженіе жизни, а поэтому въ составъ ея входитъ: діэтика, терапевтика и макробіотика. Бэконъ указываетъ, что первыя двѣ науки, діэтика и терапевтика, были до сихъ поръ въ замѣчательномъ пренебреженіи. Спеціально касательно терапевтики онъ замѣчаетъ, что существуетъ много пробѣловъ въ разработкѣ медицинскихъ наукъ этого рода; недостаточно однихъ только клиническихъ наблюденій, необходимо знаніе сравнительной анатоміи человѣческаго тѣла, хорошее описаніе органовъ его и функцій, т.е. спеціальная анатомія и физіологія, которыя составляютъ фундаментъ медицины. Затѣмъ необходимы знаніе специфическихъ лѣкарствъ - фармакологія и изслѣдованіе свойствъ минеральныхъ водъ. Масса наукъ, на которыя Бэконъ указалъ какъ на desiderata, въ настоящее время достигли значительнаго совершенства. Косметика у Бэкона не то развратное искусство, достоинство котораго видно изъ его послѣдствій, а искусство сообщить человѣческому тѣлу истинную красоту, и средствами стоющими человѣка. Средства эти состоятъ главнымъ образомъ въ двухъ вещахъ: 1) въ извѣстныхъ склонностяхъ, 2) въ уваженіи къ Богу, людямъ и самому себѣ. Атлетика преслѣдуетъ двѣ цѣли: легкость или проворство, выносливость. Легкость сообщаетъ человѣку развитіе физическихъ силъ и быстроту движеній, выносливость - два качества: терпѣливость при недостаткахъ матеріальныхъ, терпѣливость при страданіяхъ, ниспосланныхъ человѣку. Искусство чувственныхъ удовольствій имѣетъ въ виду дать человѣку наслажденіе зрѣнія и слуха. Первое достигается въ живописи, архитектурѣ и скульптурѣ, второе - въ вокальной и инструментальной музыкѣ. Что касается другихъ удовольствій, то они скорѣе предаются въ обузданіи, чѣмъ въ учительствѣ. Такимъ образомъ Бэконъ подъ чувственными удовольствіями разумѣлъ

только то, что мы называемъ эстетическими удовольствіями (терминъ этотъ явился очень поздно). Подобнаго рода помѣщеніе эстетическихъ удовольствій въ науку о тѣлѣ, даетъ имъ и настоящую оцѣнку: дѣйствительно, это только чувственныя удовольствія, которыя не могутъ идти въ сравненіе съ нравственнымъ удовольствіемъ отъ добродѣтельнаго поступка.

c) Наука о душѣ. Бэконъ разумѣетъ душу человѣка неразумную и разумную. Этотъ взглядъ, столь чуждый взглядамъ нашего времени, интересенъ въ томъ отношеніи, что проливаетъ свѣтъ на ученіе о природѣ души существовавшее въ XVII в. и ранѣе. Основаніе этого дѣленія — библейское и Бэконъ самъ не скрываетъ этого. Есть душа, которая вдунута была въ человѣка Богомъ, — это дыханіе Божества, spiraculum Dei; она дана была Адаму и отъ него перешла ко всѣмъ другимъ людямъ; такой души у животныхъ нѣтъ, потому что она дана была только Адаму. Но тѣмъ не менѣе и животнымъ нельзя совершенно отказать въ душѣ, и вотъ причина, побудившая Бэкона признать еще другую душу — не разумную, земнаго происхожденія и по природѣ своей матеріальную. И такъ-какъ только этою неразумною душею обладаютъ животныя, совершающія произвольныя движенія и имѣющія чувствительность, то ясно, что чувствительность и произвольныя движенія не суть принадлежность духа (души разумной), но составляютъ свойства матеріи, ея аттрибуты.

Этого взгляда на душу, который отзывается стариной, Бэконъ упорно держится потому, что онъ всячески заботится всѣ факты и явленія выводить изъ нѣкоторыхъ извѣстныхъ принциповъ. Душа разумная, какъ дыханіе Божества, выходитъ изъ области фактовъ, подлежащихъ наблюденію, есть вещь необъяснимая; поэтому она не составляетъ и не можетъ составлять предмета строго научнаго изслѣдованія. Но есть въ человѣкѣ другая душа, которая можетъ быть объяснена, и явленія которой могутъ быть выведены изъ извѣстныхъ принциповъ — именно изъ началъ

природы; — и слѣдовательно эта душа подлежитъ строго научному изученію.

Ученіе о душѣ разумной.

Ученіе о душѣ разумной распадается на 3 части: 1) ученіе о способностяхъ души, 2) объ употребленіи способностей, о томъ какъ правильно управлять ими и упражнять ихъ, 3) ученіе о субстанціи души; къ этому послѣднему отдѣлу, по замѣчанію Бэкона, должно быть отнесено и ученіе о тѣхъ свойствахъ духа, которые не подлежатъ наблюденію, какъ то о нематеріальности, недѣлимости и безсмертіи души. Такъ какъ все это возникаетъ изъ начала, не подлежащаго опыту, то ученіе о немъ должно быть отнесено къ области естественнаго богословія, и можетъ имѣть характеръ не догматическій, а только полемическій и апологетическій.

Ученіе о способностяхъ души содержитъ ученіе объ умѣ, воображеніи, памяти, т. е. то, что обыкновенно излагалось въ ученіи о душѣ, de anima, περὶ ψυχῆς, и что у новыхъ составляло собственный предметъ ихъ психологіи.

Ученіе объ употребленіи способностей прекрасно связываетъ психологію съ практическими доктринами. Это ученіе распадается на двѣ части: логику и мораль. Логика въ широкомъ смыслѣ есть наука объ употребленіи умственныхъ способностей, а мораль — объ употребленіи способности практической, именно — воли. Постановка логики и морали въ зависимость отъ психологіи чрезвычайно удачна, ибо показываетъ истинное основаніе логическихъ ученій и нравственныхъ: логика и мораль дѣйствительно суть только приложенія психологическихъ данныхъ и должны быть освобождены отъ всякаго метафизическаго основанія.

α) Логика, съ точки зрѣнія Бэкона, есть ученіе объ употребленіи умственныхъ способностей, но не о процессахъ умственныхъ и не о законахъ, управляющихъ этими процессами. Логика распадается на 4 отдѣла по тѣмъ цѣлямъ, къ которымъ направляется человѣческій умъ въ своей работѣ. Этихъ цѣлей 4, именно:

1) изобрѣтать средства къ изслѣдованію вещей, 2) оцѣнивать достоинства того, что уже изслѣдовано, 3) удерживать въ памяти то, что признано имѣющимъ достоинство истины, 4) передавать другимъ то, что удержано въ памяти. Отсюда 4 отдѣла искусствъ, предлагаемыхъ въ логикѣ: 1) теорія искусства изслѣдованія и изобрѣтенія, 2) теорія искусства оцѣнки или сужденія, 3) теорія искусства удержанія въ памяти, 4) теорія искусства передачи или изложенія. Такого *широкаго* и цѣльнаго взгляда на умственные процессы мы не встрѣчаемъ послѣ Бэкона.

Искусство изобрѣтенія. Есть два рода изобрѣтенія: 1) изобрѣтеніе въ области наукъ и искусствъ и 2) изобрѣтеніе собственно въ области рѣчи, — изобрѣтеніе аргументовъ. Теоріи изобрѣтенія, по словамъ Бэкона, въ области наукъ еще до сихъ поръ не существуютъ. Доказательствомъ этого могутъ служить какъ самый характеръ сдѣланныхъ до сихъ поръ изобрѣтеній и открытій, такъ и состояніе логики и діалектики — вообще то состояніе науки, которое существуетъ теперь и которое осталось съ тѣхъ поръ, какъ закончилъ свою исторію древній міръ. Относительно открытій и изобрѣтеній исторія показываетъ, что всѣ онѣ сдѣланы были *случайно* (таковы были искусство окрашивать ткани, лѣчить болѣзни и пр.); послѣднему человѣкъ учился даже у животныхъ; значитъ не было теоріи, которая могла бы руководить человѣка въ дѣлѣ открытій. Діалектика и логика убѣждаютъ насъ въ томъ же: хотя въ логикѣ предлагалось двѣ теоріи, теорія наведенія и теорія силлогизма, но средствъ къ открытію и изобрѣтенію онѣ не дали, что доказывается неподвижнымъ состояніемъ науки въ цѣлое тысячелѣтіе, а также разборомъ самыхъ пріемовъ наведенія (популярнаго) и силлогизма. Наведеніе, которое основано на простомъ перечисленіи сходныхъ случаевъ и на отсутствіи случаевъ противорѣчащихъ, не даетъ воз-

можности перейти къ общему предложенію характера достовѣрнаго, но даетъ только случай поставить гипотезу, сдѣлать предположеніе о всеобщности того или другого факта. Это наведенію не достаетъ повѣрки, а безъ повѣрки оно не даетъ знанія несомнѣннаго, но только вѣроятное, съ одними же вѣроятностями нельзя придти къ важнымъ открытіямъ. Тоже слѣдуетъ сказать и о силлогизмѣ: безъ предварительныхъ открытій, сдѣланныхъ путемъ наведенія, онъ не можетъ быть признанъ дѣйствительнымъ средствомъ изобрѣтенія; въ области реальныхъ знаній онъ не имѣетъ никакой силы, если нѣтъ, во 1) твердыхъ началъ для умозаключенія и во 2) если нѣтъ твердыхъ плодотворныхъ среднихъ посылокъ, чрезъ которыя можно было бы отъ частныхъ случаевъ и менѣе общихъ предложеній перейти къ предложеніямъ болѣе общаго характера. По Бэкону силлогизмъ есть редукція къ началу черезъ средніе термины или посылки. Это прекрасный взглядъ; ибо ходъ мышленія дѣйствительно такого аналитическаго характера. Не возможно взять общее предложеніе и сразу вывести отсюда частное; сначала должно быть установлено само общее предложеніе или аксіома, и затѣмъ дѣлается редукція отъ частнаго случая къ этому общему предложенію. Для правильности и плодотворности умозаключенія необходимы реальные и вѣрные средніе термины, — принципы подчиненнаго порядка. Установить и другіе можно только съ помощью наведенія: слѣдовательно силлогизмъ самъ по себѣ дѣйствительно не представляетъ никакого важнаго органа открытія и изобрѣтенія.

Разсмотрѣніе самаго состоянія логики или діалектики указываетъ на то, что дѣйствительно не было создано никакого способа къ открытію и изобрѣтенію. Это подтверждается и тѣмъ скептицизмомъ, который мы находимъ въ греческой философіи къ концу ея существованія. Скептицизмъ былъ рѣшительнымъ предубѣжденіемъ

противъ діалектики, и это предубѣжденіе имѣло свое основаніе въ теоріи наведенія и силлогизма. Но онъ не былъ справедливъ въ своемъ отношеніи къ человѣческому чувству и уму, если утверждалъ, что чувства обманываютъ человѣка. Чувства даютъ достаточно для того, чтобы можно было достигнуть несомнѣнныхъ знаній, если только прибавить къ нимъ искусство разума, въ изобрѣтеніи опытовъ и извлеченіи изъ этихъ опытовъ научныхъ аксіомъ. Слѣдовательно вопросъ о возможности достовѣрнаго знанія сводится къ вопросу о теоріи 1) искусства изобрѣтать опыты и 2) искусства извлекать изъ этихъ опытовъ научныя аксіомы.

Трактатъ Бэкона объ искусствѣ изобрѣтенія опытовъ оригиналенъ и превосходенъ: подобнаго ему мы не находимъ ни раньше, ни послѣ. Искусство изобрѣтенія опытовъ учитъ переходить отъ опытовъ обыкновенныхъ къ такимъ, которые даютъ основаніе для научныхъ заключеній, для вывода достовѣрныхъ аксіомъ; оно учитъ переходить отъ опытовъ извѣстныхъ къ опытамъ новымъ. Есть 8 модусовъ или способовъ такого перехода: 1) способъ варіаціи или видоизмѣненія, 2) произведенія опыта, 3) перенесеніе опыта, 4) превращенія опыта 5) справочнаго опыта, 6) приложенія опыта, 7) соединенія опытовъ и 8) неиспробованнаго опыта.

1) Варіація или видоизмѣненіе опыта. Точкою отправленія научнаго опыта служитъ опытъ уже извѣстный; онъ варіируется, видоизмѣняется сообразно съ вопросомъ, который нужно разрѣшить. Эта варіація заключается въ томъ, что опытъ, произведенный напримѣръ надъ однимъ предметомъ, повторяется надъ другимъ; сдѣланный надъ одною силою, повторяется надъ другою. Напр. опытъ, произведенный надъ лучемъ солнечнымъ, производится надъ лучемъ луннымъ.

2) Произведеніе (productio) опыта. Здѣсь Бэконъ разумѣетъ двѣ вещи: во 1хъ повтореніе опыта надъ полученнымъ результатомъ и во 2хъ расширеніе опыта. Есть нѣкой иной данный опытъ, въ которомъ полученъ извѣстный результатъ; попробуемъ подвергнуть этотъ результатъ (продуктъ) только что совершеннаго опыта, тому же

самому опыту. Напр. изъ хлѣба производится водка при помощи искусственныхъ средствъ; изъ водки — спиртъ; изъ спирта еще какое либо вещество. Другой видъ его состоитъ въ расширеніи опыта: къ нѣсколькимъ обстоятельствамъ, сопровождавшимся извѣстными слѣдствіями, прибавляются новыя обстоятельства, не уничтожающія послѣдствій, но измѣняющія ихъ.— напр. измѣняющія ихъ количество.

3) Перенесеніе опыта (translatio): тотъ же опытъ изъ одной области переносится въ другую, вслѣдствіе чего выходитъ получится новый результатъ. Опытъ естественный, наблюдаемый въ природѣ, переноситъ въ область искусственную, т. е. когда въ лабораторіи искусственно воспроизводимъ явленіе природы, что даетъ возможность придти къ болѣе широкимъ и точнымъ заключеніямъ (напр. искусственное воспроизведеніе въ Кабинетѣ явленіе радуги для изученія ея природы). Другой видъ перенесенія опыта, когда изъ одной искусственной области переносимъ его въ другую искусственную же область; это одинъ изъ лучшихъ способовъ въ наукѣ: человѣкъ, счастливо производившій опыты въ одной области переноситъ тѣже средства и тѣже пріемы въ другую область. У Бэкона приведенъ примѣръ перенесенія опыта изъ области оптики въ область акустики: опытъ далъ средство противъ слабости зрѣнія (собираніе лучей съ помощью стеколъ); — является попытка сдѣлать тоже для слабаго слуха (собираніе звуковъ посредствомъ рожка). Тоже самое мы видимъ въ медицинѣ: оспа была сперва способомъ лѣченія уже появившейся болѣзни, а потомъ сдѣлалась средствомъ предупрежденія самаго появленія ея, слѣдовательно опытъ перенесенъ изъ области теоріи въ область гигіены.

Слѣдуетъ замѣтить, что опытъ не понимается Бэкономъ въ узкомъ смыслѣ эксперимента, совершаемаго надъ физическими вещами гдѣ либо въ кабинетѣ. Онъ разумѣетъ его въ широкомъ смыслѣ литературнаго

опыта (experimenta litterata), и который уже не ограничивается непосредственно видимымъ и слышаннымъ, но пользуется записанными наблюденіями, опытами и проч., сдѣланными въ различное время и въ различныхъ мѣстахъ.

4) Превращеніе опыта (inversio). Пусть сдѣланъ опытъ надъ извѣстнымъ предметомъ, давшій извѣстный результатъ. Мы можемъ сдѣлать превращеніе съ нимъ, т. е. тотъ же опытъ произвести надъ противоположнымъ предметомъ; напр. опытъ сдѣланный надъ тепломъ повторимъ надъ холодомъ; если напр. извѣстно, что теплота усиливается отъ зажигательныхъ стеколъ, испытаемъ вліяніе послѣднихъ на холодъ.

5) Справочный опытъ (compulsio) - когда посредствомъ какого-либо опыта уничтожаются такія свойства предмета или явленія, которыя были подмѣчены въ другомъ опытѣ; то новое средство, которое вводится въ новый опытъ и которое уничтожаетъ изслѣдуемое свойство, даетъ возможность узнать его причину.

Всѣ эти способы экспериментаціи клонятся къ тому, чтобы облегчить самый способъ разсужденія о методѣ индуктивномъ. Такимъ образомъ и этотъ справочный опытъ входитъ сюда, какъ одинъ изъ видовъ экспериментальнаго изслѣдованія: производя изслѣдованіе въ два пріема, мы получимъ какъ положительный, такъ и отрицательный результаты (въ 1-мъ опытѣ явленіе изслѣдуемое было, - во второмъ оно исчезло); значитъ оно стоитъ въ нѣкоторой зависимости отъ тѣхъ средствъ, которыя были употреблены въ первомъ опытѣ и удалены во второмъ.

6) Приложеніе (applicatio); оно заключается въ примѣненіи популярныхъ и научныхъ опытовъ къ практически-полезнымъ цѣлямъ, напр. приложеніе нашего знанія вѣса и объема спирта и воды вообще - къ опредѣленію содержимаго количества того и другого въ данной смѣси.

7) Соединеніе (copulatio) опытовъ. Подъ этимъ Беконъ

разумѣетъ тотъ случай, когда нѣсколько опытовъ порознь не приносятъ пользы, но будучи соединены вмѣстѣ оказываются полезными; слѣдовательно это есть видоизмѣненіе предыдущаго способа applicatio.

8) Опытъ неиспробованный. Есть опыты уже извѣстные, но можетъ всегда явиться вопросъ: нельзя ли произвести ихъ при другихъ новыхъ условіяхъ. Такой вопросъ неопредѣленный, зависящій всецѣло отъ остроумія, находчивости и умственныхъ способностей экспериментатора. Бэконъ приводитъ для объясненія такой примѣръ: если-бы кто нибудь зная, что горѣніе совершается въ воздухѣ, попытался-бы сдѣлать его не при обыкновенныхъ условіяхъ, а напр: помѣстивъ горящее тѣло въ воздухѣ, изолированномъ отъ остальной атмосферы, тогда онъ произвелъ бы неиспробованный опытъ. Ясно, что это было бы новымъ неиспробованнымъ опытомъ. Эта прекрасная мысль нашла свое осуществленіе въ XVIII в. въ знаменитомъ опытѣ Лавуазье, приведшемъ къ открытію элементовъ воздуха.

Но именно вслѣдствіе того, что опытъ неиспробованъ, что онъ новъ, — трудно предвидѣть его результаты и руководиться чѣмъ либо при его воспроизведеніи. Бэконъ думаетъ, что въ этихъ случаяхъ нужно поступать съ большою осторожностью, потомучто при неопредѣленности постановки вопроса, (на который отвѣчалъ-бы опытъ), можно истратить много времени совершенно напрасно. Когда условія обѣщаютъ успѣхъ, надо браться за дѣло; но впрочемъ не слѣдуетъ думать, чтобы тѣ опыты, которые не привели ни къ какимъ результатамъ, были совершенно безполезны: при результатахъ отрицательныхъ мы имѣемъ важный для нашего эксперимента фактъ, мы сравниваемъ случаи отрицательные и положительные, а это даетъ средство для эліминаціи причинъ составляющей сущность экспериментальнаго изслѣдованія.

Логика имѣетъ своимъ предметомъ кромѣ изобрѣтенія — извлеченіе аксіомъ изъ этихъ опытовъ. Но это

составляетъ собственный предметъ второй части Instauratio magna — Novum organon'a. Поэтому въ настоящемъ мѣстѣ Бэконъ не распространяется объ извлеченіи аксіомъ и переходитъ къ

Изобрѣтенію аргументовъ и рѣчей. Изобрѣтеніе аргументовъ распадается на двѣ части: запасъ аргументовъ и топику. Въ настоящее время, конечно, не стараются запасать аргументы, но древніе ораторы, въ особенности политическіе, занимались этимъ: всѣ политическія темы можно было свести къ нѣкоторымъ родамъ, а поэтому установить общіе пріемы разсужденія. Эти общіе пріемы и разумѣетъ Бэконъ подъ запасомъ аргументовъ. Топика распадается на отдѣлы. Въ одномъ изъ нихъ заключается ученіе объ опредѣленіи и классификаціи, полезныхъ для діалектики (Аристотель — тоже самое); но гораздо важнѣе тотъ отдѣлъ ея, который имѣетъ въ виду составить инвентарь вопросовъ относительно всякаго предмета, подлежащаго изслѣдованію. Самъ Бэконъ предлагаетъ сумму вопросовъ о тяжести, которые должны подлежать разрѣшенію. Необходимо замѣтить, что эти вопросы не остались безъ вліянія на позднѣйшія изслѣдованія о тяжести (Ньютона), — что указываетъ на геніальный умъ Бэкона.

2[й] отдѣлъ Логики — искусство сужденія или оцѣнки. Искусство сужденія достигается двумя способами: наведеніемъ и силлогизмомъ. Первый совпадаетъ съ теоріею наведенія, а потому Бэконъ теперь останавливается на второмъ способѣ и даетъ теорію силлогизма. Чрезвычайно нелѣпо мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ, что Бэконъ изгналъ силлогизмъ изъ области доказательствъ. Онъ не только не изгналъ его, но представилъ цѣлую программу разработки теоріи силлогизма, которая по ширинѣ взгляда превышала всё, что сдѣлано было до него. Бэконъ имѣлъ въ виду усовершенствовать теорію силлогизма, а не исключать её совсѣмъ изъ сферы научныхъ

доказательствъ. Это усовершенствованіе можетъ быть достигнуто только тогда, когда разработана теорія наведенія, — и это усовершенствованіе имѣетъ цѣлью Novum Organon.

Что такое силлогизмъ? Силлогизмъ, по Бэкону, есть редукція предложеній къ общимъ началамъ чрезъ средніе термины. Для построенія силлогизма необходимо имѣть: 1) нѣкоторыя безспорныя начала или аксіомы, какъ ихъ называетъ Бэконъ: нѣтъ твердыхъ силлогизмовъ, если нѣтъ твердыхъ началъ; 2) среднія аксіомы или термины, промежуточные apparata, посредствомъ которыхъ мы можемъ восходить отъ частнаго предположенія къ началамъ. Высшія аксіомы отличаются своею общностью, это послѣднія аксіомы, которыми располагаетъ наука; на ряду съ ними есть множество аксіомъ менѣе общихъ, и онѣ то служатъ средствомъ для восхожденія отъ частнаго предложенія къ общему началу. Тѣ и другіе аксіомы получаются путемъ наведенія; ясно, что теорія силлогизма не двинется впередъ нисколько, если не будетъ найдено искусство полученія безспорныхъ началъ или аксіомъ.

Искусство силлогизаціи бываетъ двоякаго рода: 1) положительное — аналитическое и 2) отрицательное — критическое. Аналитическое искусство имѣетъ предметомъ основныя, положительныя правила силлогизма (совпадаетъ съ первою аналитикою Аристотеля). Критическое искуство заключается въ изслѣдованіи уклоненій отъ правильнаго силлогизма, всѣхъ его погрѣшностей. Бэконъ думаетъ, и въ этомъ заключается его оригинальность, — что въ ученіи о заблужденіяхъ силлогизаціи нельзя ограничиваться одними софизмами, какъ дѣлаетъ это Аристотель: необходимо обратить вниманіе на болѣе капитальныя погрѣшности, случающіяся въ предложеніяхъ (въ истолкованіи у Аристотеля), а равно на ложныя

понятія и мнѣнія, составляющія предразсудки людей (eidola).
Къ теоріи искусства сужденія при посредствѣ наведенія и силлогизма, по Бэкону, надо прибавить еще одну часть, (которой не достаетъ въ логикѣ и до сихъ поръ), приложеніе этого искусства къ спеціальнымъ предметамъ разныхъ наукъ, то, что составляетъ содержаніе спеціальной логики. Работы въ этомъ направленіи представлены Кантомъ, Миллемъ, Бэкомъ и нѣкоторыми другими писателями, которые трактовали о методахъ различныхъ наукъ.

3й отдѣлъ логики — искусство удержанія въ памяти.

Искусство это распадается на два отдѣла: 1) на ученіе объ искусственныхъ пособіяхъ памяти и 2) на ученіе объ искусственномъ усовершенствованіи процесса памяти. Главное пособіе для памяти заключается въ записываніи, безъ котораго человѣкъ не пришелъ бы къ точнымъ сужденіямъ ни въ сложной практической дѣятельности, ни въ научной. Искусство усовершенствованія процесса запоминанія и воспоминанія — вопросъ чрезвычайно любопытный. Если человѣкъ можетъ до слова повторить то, что ему говорили въ продолженіи получаса, — ясное дѣло, что тутъ уже не талантъ играетъ роль, а искусство. По Бэкону это искусство заключается въ двухъ вещахъ: 1) нужно расположить матеріалъ въ такомъ порядкѣ, чтобы можно было въ немъ легко найтись; въ какомъ порядкѣ, — этого сказать нельзя, ибо каждый создаетъ свой порядокъ, но разъ онъ найденъ, человѣкъ легко припоминаетъ все, что требуется; 2) можно превратить получаемый словесный матеріалъ въ стихи, которые гораздо легче усваиваются и припоминаются, чѣмъ не стихотворная рѣчь; это можно дѣлать тамъ, гдѣ нѣтъ мѣста никакому обдумыванію; 3) наконецъ можно пользоваться эмблемами чувственнаго и матеріальнаго характера. У человѣка есть извѣстная кучка такихъ эмблемъ, хорошо ему извѣстныхъ, къ нимъ онъ пріурочиваетъ все познаваемое имъ, прибавляя всякій разъ различные

детали того, что узналъ въ данную минуту. Эти чувственные прозрачные эмблемы затѣмъ легко позволяютъ ему воспроизводить всѣ эти детали съ точностью.

4ый отдѣлъ логики — искусство передачи. Сюда относится: 1) ученіе объ органахъ передачи, 2) ученіе объ изложеніи и въ 3) ученіе объ украшеніи. Органами передачи являются тѣ или другіе знаки, слова, мимика, алфавитъ и проч. Самые важные органъ передачи — слово; ученіе о немъ составляетъ содержаніе грамматики. Грамматика бываетъ литературная и философская. Первая учитъ правильно говорить и писать, а вторая имѣетъ въ виду сравнительное изученіе состава языковъ съ цѣлью опредѣлить родство языковъ и родство племенъ, на нихъ говорящихъ. Очевидно, что философская грамматика преслѣдуетъ тѣже задачи, что и сравнительное языкознаніе. Къ ученію объ органахъ передачи относится также ученіе о письменахъ, т. е. объ обыкновенномъ алфавитѣ и шифрахъ. Бэконъ думаетъ, что искусство шифрованія и дешифрованія представляетъ свой интересъ и должно потому входить въ ученіе объ органахъ передачи. Касательно искусства изложенія Бэконъ думаетъ, что два метода главнымъ образомъ здѣсь употребительны: систематическій и афористическій. Тотъ и другой имѣютъ свои достоинства и недостатки, смотря по предмету самаго изложенія. Афористическій методъ удобнѣе всего тамъ, гдѣ предметъ недостаточно обслѣдованъ и исчерпанъ: система обыкновенно закрываетъ щели и пробѣлы въ изслѣдованіи и такимъ образомъ наноситъ вредъ разработкѣ науки. Это превосходное замѣчаніе Бэконъ осуществилъ на дѣлѣ въ изложеніи своего Novum Organon'а, что указываетъ на величайшую научную добросовѣстность его. Искуство украшенія рѣчи или риторика, по мнѣнію Бэкона, разработана въ совершенствѣ еще древними, такъ что сюда ничего не остается прибавить. Къ искусству изложенія еще относ-

сится критика, искуство толкованія, оцѣнки и сравненія и педагогика, искуство письменной и устной передачи мыслей дѣтямъ.

3) Мораль или ученіе объ употребленіи воли заключаетъ: 1) ученіе объ образцѣ - de exemplari, нравственномъ идеалѣ, 2) ученіе о тѣхъ пріемахъ или способахъ, которые позволяютъ воспитывать душу соотвѣтственно идеалу. Первое ученіе Бэконъ называетъ наукою о добрѣ, а второе - наукою культуры души или георгикою. Наука о добрѣ изслѣдуетъ природу добра и различныя его степени. Добро по природѣ распадается на добро индивидуальное - bonum individualitatis и добро общественное - bonum communionis. Это разграниченіе добра имѣетъ важное значеніе, ибо легко разрѣшаетъ много вопросовъ представлявшихся прежде затруднительными, напр., какая жизнь предпочтительнѣе для мудреца, созерцательная или дѣятельная? Принимая во вниманіе, что жизнь созерцательная - благо индивидуальное, а жизнь дѣятельная относится къ благу общественному, послѣднюю надо поставить выше первой, ибо общее выше индивидуальнаго. Наука о добрѣ, по заключенію Бэкона, разработана въ достаточной степени. Но за то совершенно остается безъ обработки наука о культурѣ души. Она обнимаетъ: 1) ученіе о различіяхъ характера, 2) ученіе о страстяхъ, 3) ученіе о лѣкарствахъ или средствахъ нравственнаго образованія. Необходимо разработать напередъ первыя два ученія, чтобы толковать серьезно о средствахъ нравственнаго образованія; между тѣмъ этихъ наукъ не существуетъ. Необходимо замѣтить, что Бэконъ въ ученіи о страстяхъ (passiones) разумѣетъ не одни только аффекты, а вообще чувства и ихъ вліяніе на дѣятельность человѣка. Къ средствамъ нравственнаго образованія принадлежатъ: воспитаніе, упражненіе, правила, подражаніе и книги.

13 Вторая часть науки о человѣкѣ: scientia socialis.

Предметомъ соціальной науки являются: 1) искус-

ство обращения людей другъ съ другомъ, 2) искусство веденія своихъ частныхъ дѣлъ, 3) искусство управленія. Первое искусство разрабатывали и древніе, но они оставили тутъ много пробѣловъ. Начала нравственнаго обращенія другъ съ другомъ сводятся къ двумъ: къ уваженію другихъ и къ самоуваженію. Ибо совершенно достаточно, что бы между людьми установилось правильное, вѣжливое обращеніе. Искусство веденія частныхъ дѣлъ состоитъ въ умѣньи находиться въ трудныхъ обстоятельствахъ жизни и въ искусствѣ успѣха. Руководствомъ въ первомъ случаѣ могутъ служить тридцать четыре изрѣченія книги Премудрости, напр. мягкость отвѣта укрощаетъ гнѣвъ. Но нравственно ли говорить объ искусствѣ успѣха? Бэконъ говоритъ, что всякій имѣетъ право преуспѣвать въ извѣстныхъ границахъ, которыя опредѣляются средствами успѣха. Средства успѣха, - Бэконъ ссылается тутъ на Макіавелли, состоятъ въ знаніи себя, собственныхъ силъ и въ знаніи другихъ, съ которыми приходится имѣть дѣло въ жизни. Къ искусству управленія относятся: 1) экономія 2) политика. Подъ экономикою Бэконъ разумѣетъ искусство домашняго характера, а не то, что впослѣдствіи явилось подъ именемъ политической экономіи. Политика же представляется ему чисто практическимъ искусствомъ. Понятіе о политикѣ показываетъ, что у Бэкона, какъ и большинства его предшественниковъ, не было отчетливаго понятія о соціальной наукѣ (въ современномъ смыслѣ). Задачи политики: сохраненіе, благосостояніе и расширеніе предѣловъ государства. Бэконъ изслѣдуетъ главнымъ образомъ, какъ можно увеличить предѣлы государства и какъ видно, его совѣты пошли Англичанамъ въ прокъ. Для поясненія своихъ политическихъ воззрѣній онъ вводитъ трактатъ объ универсальной правдѣ. Цѣль этого трактата - указать на правила изданія законовъ въ государствѣ, что бы такимъ путемъ обезпечить имъ достоинство. Трактатъ распадается,

на двѣ части: на ученіе о достоинствѣ законовъ и на ученіе объ ихъ толкованіи. Достоинство законовъ обусловливается ихъ ясностью и отчетливостью, справедливостью, исполнимостью, согласіемъ ихъ съ формою правленія и способностью къ нравственному образованію гражданъ. Самъ Бэконъ для примѣра занимается первымъ свойствомъ,- выработкою ясности и раздѣльности законовъ.

Novum Organon.

Вторая часть Restauratio Magna носитъ названіе „Novum Organon". Это знаменитое твореніе состоитъ изъ двухъ книгъ: въ первой содержится общее введеніе въ ученіе о новомъ методѣ, а во второй изложеніе самой теоріи этого метода.

Въ первой книгѣ Бэконъ задается вопросомъ о тѣхъ препятствіяхъ, которыя до сихъ поръ встрѣчали науки для своихъ успѣховъ, и видитъ ихъ въ такъ назыв. „заблужденіяхъ ума", которыя у него носятъ названіе „идоловъ". Это ученіе объ идолахъ всегда оставалось одною изъ характерныхъ чертъ философіи Бэкона.

Бэконъ раздѣляетъ всѣ заблужденія на 4 вида: 1) idola tribus, 2) idola specus, 3) idola fori, 4) idola theatri.

1) Idola tribus суть такія заблужденія, которыя свойственны всему человѣческому роду; эти заблужденія имѣютъ два источника: ограниченность познавательныхъ способностей человѣка и страсти. Первыя неизбѣжны для человѣка, такъ какъ источникъ ихъ лежитъ въ самой природѣ его разума, которую онъ и можетъ измѣнить. Вторыя производятъ заблужденія, вліяя на ходъ мышленія.

2) Idola specus - домашнія заблужденія, т.е. заблужденія индивидуальнаго характера, свойственныя отдѣльнымъ лицамъ; онѣ связаны отчасти съ особенными вкусами разныхъ людей, а отчаст

зависятъ отъ особенныхъ ихъ талантовъ. Такъ есть у нѣкоторыхъ особенный вкусъ, особенная склонность ко всему старому, а у другихъ, наоборотъ, непреодолимое пристрастіе къ новизнѣ. И отъ этого то различія вкусовъ во многомъ зависитъ различіе самаго хода разсужденій ихъ и мышленія. Далѣе, есть заблужденія, связанныя съ преобладаемымъ у нѣкоторыхъ лицъ особенныхъ талантовъ, — на что въ наше время обратилъ вниманіе Бэнъ. Напримѣръ одни особенно одарены способностью открывать сходства, а другіе — способностью открывать различія. Если человѣкъ слѣдуетъ собственно влеченію этихъ талантовъ въ разработкѣ того или другого научнаго вопроса, то вся его работа можетъ получить характеръ совершенно односторонній. 3) Idola fori — публичныя заблужденія. Это тѣ заблужденія, которыя связаны съ взаимными отношеніями людей между собою, — именно со сношеніями посредствомъ слова. Въ общемъ употребленіи словамъ большею частью сообщается неопредѣленный, сбивчивый и даже невѣрный смыслъ. Отсюда происходитъ спутанность понятій и заблужденія. 4) Idola theatri — это важнѣйшія изъ заблужденій. Подъ ними Бэконъ разумѣетъ заблужденія, встрѣчающіяся въ ложныхъ философскихъ ученіяхъ — въ ложныхъ методахъ философствованія. Странное названіе — idola theatri объясняется картиннымъ взглядомъ Бэкона на появленіе философскихъ ученій одного за другимъ, подобно зрѣлищамъ въ театрѣ. Ложность философскихъ системъ, по Бэкону, обусловливается слѣдующими причинами: а) ложностью основаній, посылокъ, на которыхъ покоятся онѣ, в) ложностью самыхъ предметовъ изслѣдованія въ нихъ, с) ложностью взглядовъ на достовѣрность нашихъ знаній. Есть, говоритъ Бэконъ, ученія, ложность которыхъ зависитъ просто отъ ошибочныхъ посылокъ, основаній. Онѣ имѣютъ слѣдующіе виды: 1) системы раціональныя или софистическія; это тѣ ученія, которыя, изъ малыхъ тысячелѣтій толкуютъ вооб[

въ наукѣ, полагая что изъ какихъ нибудь ничтожныхъ основаній можно построить весь научныя знанія; весь ресурсъ подобнаго рода мыслителей сводились, конечно, къ къ софистикѣ. 2) ученія, ложность которыхъ зависитъ отъ одностороннято эмпиризма, отъ слѣпой привязанности къ мелочнымъ наблюденіямъ, къ мелочнымъ фактамъ. Какъ напримѣръ такого рода заблужденій, Бэконъ указываетъ на усидчивыя, безконечныя и безполезныя работы алхимиковъ въ Средніе Вѣка. Изъ этого видно, какъ далеко былъ Бэконъ отъ одностороннято и вреднаго эмпиризма въ которомъ его упрекаютъ люди, во что бы то ни стало не желающіе признать его заслугъ. 3й видъ ученій, ложность которыхъ зависитъ отъ ложныхъ основаній — это научныя суевѣрія. Суевѣрными онъ называетъ мыслителей, которые вводятъ идеи религіозныхъ вѣрованій въ объясненіе природы, или которые, какъ говоритъ Бэконъ, хотятъ объяснить естественное сверхъестественными средствами. Бэконъ осуждаетъ это, пот. что онъ строго разграничивалъ область науки отъ области знанія, и не допускаетъ ни смѣшенія ихъ, ни вмѣшательства одной изъ нихъ въ другую. Ложность философскихъ ученій, обусловленная ложностью самыхъ предметовъ ученія; таковы были многія средневѣковыя ученія, которыя изслѣдовали то, чего въ сущности не было, что существовало только въ ихъ воображеніи: напр. знаменитыя скрытыя свойства, агенты природы, идеи, какъ особенныя образы, которые, отдѣляясь отъ самыхъ предметовъ и проходя промежуточную среду, вступаютъ въ мозгъ человѣка. Ложность ученій зависитъ отъ ложнаго взгляда на самую достовѣрность знанія. Здѣсь есть два рода заблужденій: во 1) ложный догматизмъ и ложный скептицизмъ: первый предполагаетъ, что человѣческій разумъ можетъ знать всё, что для него ~~предълов~~ предѣловъ; второй впадаетъ въ противоположную крайность, утверждая, что мы ничего не можемъ знать. Второй видъ тѣхъ же самыхъ заблужденій

заключается въ ложномъ методѣ. Есть три рода ложныхъ методовъ. Во 1) слѣпое довѣріе къ внѣшнимъ чувствамъ: многіе авторитетъ внѣшнихъ чувствъ предпочитаютъ всему остальному, — т.е. авторитету разума. Для нихъ вѣрно лишь то, что они могутъ видѣть и слышать: это крайняя степень сенсуализма, которая вредитъ наукѣ, потому что мѣшаетъ придти къ какимъ либо результатамъ. Во 2) заблужденія въ поверхностной индукціи, именно въ той, которую онъ называетъ популярнымъ наведеніемъ. Въ 3) заблужденія, происходящія отъ безусловной вѣры въ силу силлогизма, когда ему не предшествовалъ опытъ. Бэконъ неоднократно обличаетъ это заблужденіе, такъ свойственное среднимъ вѣкамъ, когда полагали, что съ помощью силлогизма можно познать всё, что только вообще доступно знанію.

Вотъ тѣ заблужденія, которыя препятствуютъ прогрессу наукъ, и которыя довели ихъ до такого жалкаго состоянія. Единственное средство вывести науки изъ этого положенія Бэконъ полагалъ въ созданіи новаго метода изслѣдованія, который избѣгалъ бы излишняго довѣрія къ фактамъ, опытамъ, наблюденіямъ и излишняго довѣрія къ выводамъ ума без поверки опыта. Истинное средство противъ зла — это сочетаніе обоихъ этихъ направленій, и истинный методъ изслѣдованія, съ помощью котораго науки должны выдти на новый путь — это сочетаніе опыта съ разумомъ; ни разумъ безъ опыта, ни опытъ безъ разума — вотъ сущность индуктивнаго метода, понимаемаго въ самомъ широкомъ смыслѣ. Въ общихъ чертахъ это сочетаніе заключается въ разумномъ искусствѣ во 1) производить опыты, во 2) извлекать аксіомы изъ опытовъ и въ 3) переходить отъ полученныхъ аксіомъ къ новымъ опытамъ.

Затѣмъ Бэконъ разбираетъ тѣ возраженія, которыя могли бы быть сдѣланы противъ этого новаго метода.

Во-первыхъ, говоритъ онъ, могутъ подумать, что, предлагая это новое ученіе, я самъ стремлюсь дать новую философскую систему и создать новую школу? Это несправедливо: не въ моихъ намѣреніяхъ создавать системы. Эти слова его важны, пот. что онъ показываетъ, какъ напрасны были усилія нѣкоторыхъ ученыхъ изъ его отрывочныхъ ученій создать философскую систему на манеръ округленныхъ системъ Декарта и Лейбница. Бэконъ не имѣлъ въ виду системы: „не систему я желаю представить, а единственно методъ изслѣдованія, изученія, который со временемъ позволитъ создать и систему"; слѣдов. на Бэкона мы должны смотрѣть, какъ на методиста, какъ на реформатора научнаго метода.

Во-вторыхъ могутъ сказать, продолжаетъ онъ, что для доказательства достоинства предлагаемаго иного способа дѣлать новыя научныя открытія, я долженъ самъ былъ-бы сдѣлать съ помощью его какое нибудь открытіе. „Задача моя, говоритъ онъ, не дѣлать открытія, а проложить путь къ нимъ, указать способъ совершать ихъ". Такимъ образомъ въ этихъ словахъ находится отвѣтъ на тѣ нападки, которые дѣлались противъ него потомъ въ томъ смыслѣ, почему-же онъ самъ не сдѣлалъ никакого открытія? Бэконъ не разрабатывалъ какой-либо специальной области знанія, а разрабатывалъ методъ, -и здѣсь онъ сдѣлалъ открытія: изъ его трудовъ мы узнали то, чего никто и не подозрѣвалъ до него.

Въ-третьихъ могутъ сказать, что предлагаемая имъ предварительная естественная исторія природы, какъ основаніе для всевозможныхъ открытій, можетъ быть наполнена всевозможными ошибками. „Согласенъ" говоритъ онъ, но это нисколько не говоритъ противъ моего метода, потомучто онъ есть именно методъ непрерывной провѣрки, и съ помощью его можетъ быть все ложное отдѣлено отъ истиннаго.

Въ-четвертыхъ могутъ сказать, что ученіе о необходимости новаго метода вводитъ тотъ самый скептицизмъ, противъ котораго вооружаюсь я, нападая

на веньхъ и все, доказывая, что наука стоитъ на ложномъ пути, что всѣ философскія системы ложны, не дѣлаю-ли я того-же, что дѣлали скептики? Въ отвѣтъ на это онъ говоритъ, что, дѣлая критику философскихъ ученій, онъ имѣетъ своею задачею вывести изъ скептицизма науку, что для этого онъ и предлагаетъ искусство изслѣдованія, которое способно дать несомнѣнныя и плодотворныя истины.

Методъ наведенія есть, строго говоря, методъ изслѣдованія природы; спрашивается: можно ли его приложить къ изслѣдованію логики, морали и соціологіи? Бэконъ отвѣчаетъ на это утвердительно: кромѣ наведенія, нѣтъ другого метода для разработки наукъ реальныхъ; всѣ реальныя науки опираются на наблюденіе и опытъ, изъ которыхъ извлекаются аксіомы, служащія источникомъ для новыхъ опытовъ; для всѣхъ наукъ, слѣдовательно, обязательно искусство опыта и искусство извлеченія аксіомъ изъ опыта.

Болѣе опредѣленныя заключенія находятся во второй книгѣ „Novum Organon"а, гдѣ изложена сама теорія новаго метода.

Ученіе о методѣ наведенія предложено у Бэкона въ афоризмахъ; онъ прямо заявляетъ, что не претендуетъ дать цѣлую теорію индукціи, а только основное руководство къ созданію подобной теоріи. Это надо имѣть въ виду, когда говорятъ, что Бэконъ не далъ полной теоріи индукціи и не внесъ въ нее дедукцію. Но изъ этого не слѣдуетъ, что онъ отвергалъ дедукцію. Въ полномъ видѣ индуктивная логика закончена была только въ XIX в. Миллемъ, но и онъ не вполнѣ выполнилъ все то, что задумалъ Бэконъ.

Эта 2-я книга распадается на 2 отдѣла: въ 1-мъ указывается общая цѣль науки и еще разъ повторяется классификація наукъ, и затѣмъ уже во 2-мъ отдѣлѣ предлагается теорія „наведенія" или „истолкованія природы".

Науки Бэконъ раздѣляетъ здѣсь собственно на 2 отдѣла: на науки о природѣ и на науки о человѣкѣ, — дѣленіе, какъ мы видимъ, отличающееся отъ того, которое было сдѣлано прежде. Бэконъ уже выше

доказалъ, что ученіе о Божествѣ, составляющее предметъ естественнаго богословія, должно быть разсматриваемо, какъ апологія откровенной вѣры. Такимъ образомъ, за выдѣленіемъ его остаются собственныя науки о природѣ и человѣкѣ. Такъ какъ методъ индукціи — есть методъ изслѣдованія природы, то необходимо сдѣлать нѣкоторыя измѣненія, чтобы приложить его и къ изученію человѣка. Замѣчаніе прекрасное: методъ индукціи простирается и на явленія общественныя и нравственныя, но не прямо, а съ нѣкоторыми предварительными измѣненіями его. (Это сдѣлалъ Милль).

Цѣль науки о природѣ двоякая: практическая и спекулятивная. Практическая цѣль бываетъ первичная и вторичная: первичная цѣль заключается въ увеличеніи могущества человѣка надъ природой путемъ созданія искусства сообщать вещамъ новыя свойства; вторичная цѣль заключается въ томъ, чтобы превращать одну субстанцію въ другую; этого мы можемъ достигнуть, если уже нашли средство достигать первичной цѣли: путемъ произведенія новыхъ свойствъ въ какой нибудь субстанціи, мы можемъ, наконецъ, превратить ее въ совершенно другую субстанцію.

Спекулятивныя цѣли науки сводятся къ слѣдующимъ тремъ: 1) изученіе формъ, 2) знаніе скрытыхъ процессовъ, 3) знаніе скрытаго схематизма.
1) Изученіе формъ: подъ формами Бэконъ разумѣетъ не тѣ свойства вещей, которыя подлежатъ наблюденію; но это и не тѣ скрытыя свойства у схоластиковъ, которыя сводились къ идеямъ Платона. Подъ формами онъ разумѣетъ не свойства наблюдаемыя какъ феномены, а „условія этихъ свойствъ", или „сущность ихъ, по которой они различаются другъ отъ друга", законы происхожденія простыхъ свойствъ природы. Изъ всѣхъ этихъ выраженій становится яснымъ, что тутъ идетъ дѣло о причинной связи явленій: изученіе

формъ заключается въ изученіи условій или законовъ происхожденія простыхъ свойствъ вещей, находящихся въ природѣ.
2) Изученіе скрытнаго процесса (processus latens). Скрытымъ процессомъ Бэконъ называетъ процессъ превращенія какого нибудь простаго свойства въ конкретное. По его взгляду происхожденіе всѣхъ сложныхъ конкретныхъ свойствъ обусловливается: во первыхъ — нѣкоторыми простыми элементарными свойствами и во вторыхъ — нѣкоторымъ скрытымъ процессомъ, который состоитъ въ преобразованіи простыхъ свойствъ въ сложныя, конкретныя per minimam, т. е. чрезъ безконечно-малыя измѣненія, тянущіяся на безконечно-большомъ протяженіи времени. Такъ, напр. органическія свойства матеріи (къ которымъ Бэконъ относитъ и способности движенія и ощущенія), не суть простыя свойства, а сложныя конкретныя; онѣ образовались изъ неорганическихъ свойствъ матеріи въ теченіи многихъ милліоновъ лѣтъ. Слѣдовательно, чтобы понять, какъ произошли конкретныя или индивидуальныя свойства вещей, необходимо изучать условія ихъ происхожденія, а это возможно только при томъ условіи, когда мы изучимъ условія происхожденія простыхъ свойствъ, изъ которыхъ возникаютъ сложныя. 3) Изученіе скрытнаго схематизма вещей (schematismus latens) имѣетъ въ виду изученіе матеріальнаго строенія ихъ, но не того, который постигается простымъ наблюденіемъ, а того, который узнается путемъ наведенія. Химія идетъ въ открытіи схематизма вещей до извѣстныхъ предѣловъ, но на этихъ предѣлахъ остановиться никакъ нельзя: наука должна идти дальше и отыскивать послѣдніе элементы вещей. Молекула — вотъ послѣдняя цѣль науки. . . .

Соотвѣтственно задачамъ науки о природѣ, практической и теоретической, — Бэконъ дѣлитъ её, какъ уже сказано выше, на теоретическую (метафизику и физику) и практическую (магію и механику). Метафизика изучаетъ формы вещей, физика — скрытый процессъ и скрытый схематизмъ

Механика — приложеніе знанія причинъ дѣйствующихъ или скрытнаго процесса;[x)] [illegible]

Затѣмъ Бэконъ излагаетъ въ афоризмахъ теорію наведенія или *Искусство истолкованія природы*. Это искусство имѣетъ своимъ предметомъ двѣ вещи: 1) извлеченіе аксіомъ изъ опытовъ и наблюденій и 2) искусство вывода опытовъ изъ полученныхъ аксіомъ. На это обратить вниманіе необходимо, ибо ясно, что Бэконъ гораздо *шире* понималъ наведеніе, чѣмъ мы: для него наведеніе и дедукція составляютъ одно цѣлое — истолкованіе природы; искусство истолкованія природы будетъ не полно, если мы къ индукціи не прибавимъ реальную дедукцію. Послѣдней теоріи онъ не далъ, но изложилъ первую, и то въ афоризмахъ.

Въ чемъ же состоитъ искусство извлеченія аксіомъ изъ опытовъ? 1) *Въ искусствѣ усовершенствованія наблюденій и опытовъ*, изъ которыхъ получаются всѣ наши знанія. 2) Въ искусствѣ *усовершенствованія процесса усвоенія* и обзора того, что дано въ наблюденіяхъ и опытахъ: для успѣха наведенія необходимо, чтобы въ нашей памяти были всѣ подробности и частности наблюденій и опытовъ, ибо сравненіе ихъ въ настоящемъ случаѣ рѣшаетъ все. 3) Наконецъ необходимо усовершенствованіе самаго процесса наведенія или *правила для извлеченія аксіомъ*. 1) Первое достигается естественною исторіею природы: чтобы наши наблюденія и опыты не были случайны, надо озаботиться составленіемъ естественной исторіи явленій, т. е. описаніемъ всѣхъ обстоятельствъ, сопровождавшихъ наблюдаемыя явленія; или описаніемъ условій, если явленіе было произведено. 2) Улучшеніе процесса усвоенія обстоятельствъ въ наблюденіяхъ и опытахъ достигается *таблицами* наблюденій и опытовъ. Этихъ таблицъ должно быть три порядка: въ однихъ обозначается отсутствіе даннаго явленія или формы, въ другихъ — присутствіе и въ третьихъ — степень присутствія или отсутствія. Положимъ, что намъ надо изслѣдовать форму или условія *тепла*. Сначала слѣ-

x) Магія — приложеніе знанія скрытнаго схематизма.

составляемъ таблицу присутствія тепла при различныхъ обстоятельствахъ: таковы будутъ въ данномъ случаѣ лучи солнца, многія неорганическія вещи, различные пласты земной коры, соли, жидкія вещества, органическія тѣла и т. д. Затѣмъ вносимъ въ таблицу отсутствія тепла лучи луны, трупъ и т. подоб.; и наконецъ составляемъ таблицу тѣхъ обстоятельствъ, при которыхъ происходило увеличеніе или уменьшеніе тепла. Усовершенствованіе самаго процесса извлеченія аксіомъ состоитъ въ элиминаціи или исключеніи того, что не можетъ быть признано условіемъ или формою явленія. Иначе никакое дѣло и не можетъ пойти: „человѣкъ можетъ достигнуть положительныхъ результатовъ путемъ отрицательнымъ" (выраженіе, удержанное потомъ въ логикѣ Милля). Такимъ образомъ, въ явленіяхъ тепла изъ условій его возникновенія исключаются свѣтъ (при лунномъ свѣтѣ не бываетъ тепла), прозрачность тѣлъ (нѣкоторыя прозрачныя тѣла не обнаруживаютъ явленій тепла) и т. д. Эти исключенія въ концѣ концовъ приводятъ къ мысли, что условіе тепла заключается въ нѣкотораго рода молекулярномъ движеніи. Хотя Бэконъ въ данномъ случаѣ не претендовалъ ни на какое открытіе, но мысли его дали направленіе новѣйшему научному движенію въ области температурныхъ явленій.

Для полнаго составленія теоріи наведенія Бэконъ указываетъ на пособія наведенія. Въ полной теоріи наведенія должны быть: 1) теорія преимущественныхъ фактовъ (instantiae praerogativae); 2) пособіе для самаго процесса наведенія; 3) искусство оправданія наведенія или провѣрки его; 4) искусство приложенія пріемовъ наведенія къ свойствамъ вещей (это тоже, что говоритъ Бэконъ въ первой части „Instauratio magna" о видоизмѣненіи экспериментальнаго метода и приспособленіи его къ свойствамъ изучаемой области); 5) теорія преимущественныхъ свойствъ: изучая свойства простыя и конкретныя, мы приходимъ къ заключенію, что есть въ вещахъ свойства наиболѣе важныя сравнительно съ другими; 6) теорія общихъ свойствъ всѣхъ вещей природы или предѣлы изслѣдованія; 7) искусство перехода отъ теоретическаго знанія къ практикѣ; 8) подготовка ко всякому индуктивному изслѣдованію и 9)

составленіе восходящей и нисходящей лѣстницы аксіомъ; но эта лѣстница аксіомъ не то, что philosophia prima: здѣсь собраны только тѣ аксіомы, которыя необходимо имѣть предъ глазами во время индуктивныхъ работъ мышленія. Дѣйствительно, что бы извлекать аксіомы изъ наблюденій и опытовъ посредствомъ метода остатковъ, необходимо имѣть въ виду всѣ уже добытыя аксіомы въ области изучаемаго предмета.

Самъ Бэконъ обрабатываетъ изъ всѣхъ пособій наведенія только первое, т. е. теорію преимущественныхъ фактовъ (instantiae praerogativae). Его замѣчанія въ настоящемъ случаѣ наиболѣе всего способствовали выработкѣ теоріи наведенія, какъ она существуетъ теперь. Къ преимущественнымъ фактамъ Бэконъ относитъ 1) instantia solitaria. Это случай какого нибудь явленія, который различается во всемъ, кромѣ изслѣдуемаго свойства явленія, или наоборотъ: случаи явленія, сходные во всемъ, кромѣ изучаемаго свойства явленія. На этомъ, очевидно, теперь основаны методы согласія и разницы. Напр, говоритъ Бэконъ, если мы станемъ изучать явленіе цвѣта, то найдемъ его и въ растеніяхъ и въ минералахъ; между ними врядъ ли существуетъ какое нибудь сходство, кромѣ изучаемаго свойства. Это сходство можетъ способствовать выдѣленію настоящей, истинной причины цвѣта. Или изучая различные лепестки одного и тогоже цвѣтка, мы часто замѣчаемъ, что они во всемъ похожи другъ на друга, кромѣ цвѣта; отсюда выводимъ, что этому различію въ цвѣтѣ должна быть причина въ различіи самаго строенія лепестковъ. 2) instantiae migrantes, - это всѣ случаи, когда изучаемое явленіе то появляется, то исчезаетъ, напр. бѣлый цвѣтъ появляется, когда вода превращается въ пѣну и наоборотъ исчезаетъ, когда пѣна обращается въ воду. 3) instantiae ostensivae - это случаи рѣзкіе, бросающіеся въ глаза, поразительные: для расширительной способности тепла instantia ostensiva, - повышеніе температуры термометра. 4) instantiae clandestinae - это тѣ случаи, когда замѣчаемъ первоначальное зарожденіе какого нибудь свойства въ предметѣ,

напр. при намагничиваніи железа мы наблюдаемъ развитіе способности притяженія. 5) instantiae constitutivae - собраніе фактовъ, объясняющихъ какое либо сложное свойство или какія либо сложныя условія явленія. Напр., чѣмъ обусловливается хорошая память? Это явленіе обусловливается цѣлымъ рядомъ условій: порядкомъ воспринимаемыхъ впечатлѣній, отвлеченіемъ того, что нужно запомнить отъ того, что не нужно запоминать, сильнаго впечатлѣнія, производимаго запоминаемымъ предметомъ; свобо...ю, непредзанятостью ума, повтореніемъ, ожиданіемъ

6) instantiae conformes или parallelae; напр. мы изучаемъ свойства глаза; для него параллельно будетъ зеркало со своими свойствами. Для изученія уха имѣемъ параллели въ тѣхъ пещерахъ, которыя хорошо отражаютъ эхо.

7) instantiae monadicae - случаи одиночные, явленія исключительныя (напр. магнитъ, ртуть, обладающіе свойствами, которыхъ нѣтъ въ другихъ металлахъ)

8) instantiae deviantes - случаи уклоненія отъ нормальнаго теченія вещей.

9) instantiae limitaneae - это такіе случаи, въ которыхъ встрѣчаются сочетанія свойствъ, принадлежащихъ различнымъ классамъ и порядкамъ вещей; эти случаи составляютъ переходъ отъ одного класса къ другому: напр. летучія рыбы (свойства рыбы и птицы).

10) instantiae potestatis, здѣсь Бэконъ разумѣетъ примѣры, представляющіе высокія произведенія человѣческаго ума въ наукѣ и искусствѣ (лучшія научныя произведенія и изобрѣтенія въ родѣ пороха, книгопечатанія). Роль ихъ образовательная; вниманіе къ такимъ произведеніямъ способствуетъ въ высшей степени воспитанію ума и подготовляетъ его къ новымъ открытіямъ.

11) instantiae comitatus и hostiles - свойство постоянно встрѣчающееся въ сочетаніи съ другимъ, или, наоборотъ никогда не встрѣчающееся, напр. теплота постоянно сопровождаетъ пламя, воздухъ никогда не бываетъ твердъ.

12) Instantiae supremtivae или termini — случаи, когда исследуемое свойство встречается въ крайнемъ развитии (напр. изследуя вѣс-мы находимъ золото, въ которомъ это свойство находится въ наибольшемъ развитии.)

13) Instantiae unionis или foederis; это случаи, которые показываютъ, что свойства обыкновенно считаемые различными, въ сущности одинаковы, т. ч. мнѣние объ ихъ различии только предразсудокъ. Напр. въ понятии о теплотѣ различаютъ обыкновенно теплоту солнца, организма и огня, думая, что это три рода различной теплоты. Между тѣмъ есть случаи, доказывающие что природа всѣхъ этихъ видовъ теплоты одна. Напр. виноградъ, обыкновенно созрѣвающий подъ влияниемъ солнечной теплоты, заставляютъ созрѣвать путемъ искуственнаго согрѣвания, или искуственно выводятъ цыплятъ.

14) Instantiae crucis — это тотъ родъ случаевъ, искуственно производимыхъ или отыскиваемыхъ въ природѣ, которые не допускаютъ болѣе никакакого сомнѣния относительно зависимости извѣстнаго свойства или явления отъ какого либо другого свойства или явления. Если мы, исключая какое либо свойство или явление, уничтожаемъ и другое свойство или явление, то не остается никакого сомнѣния въ томъ, что первое составляетъ условие или причину второго. Очевидно, что эта знаменитая instantia crucis совпадаетъ какъ разъ съ тѣмъ, что въ логикѣ называется методомъ разницы: всѣ эти инстанции, перечисленныя Бэкономъ, облегчаютъ ему логический анализъ.

15) Instantiae divortiae — случаи, когда какое нибудь свойство, обыкновенно сопровождающее другое свойство не встрѣчается съ нимъ: напр. теплота вообще всегда сопровождаетъ свѣтъ; и лунный свѣтъ, не сопровождаемый теплотою, будетъ такая instantiae divortiae.

Отъ 16 — 20 Instantiae informationis:

16) Instantiae januae seu portae; это не случаи

...озрѣнія въ природѣ, а искуственные преобразованія, дающія возможность дойти до явленія обыкновенно ускользающаго; напр. если мы, вооружась инструментомъ (телескопомъ или микроскопомъ) видимъ то, что не можемъ видѣть простымъ глазомъ, то это и будетъ inst. januae.
17) instantiae citantes seu evocantes – вызывающія на божій свѣтъ какое нибудь скрытое явленіе или свойство. Сюда относятся всѣ роды экспериментовъ, которые дѣлаютъ доступными для наблюденія такія свойства предметовъ или явленія, которыя въ естественномъ положеніи въ природѣ не подлежатъ наблюденію. Таковы напр. свойства газовъ (тяжесть, упругость и пр.).
18) instantiae viae – это случаи или ряды случаевъ, которые позволяютъ намъ шагъ за шагомъ слѣдить за развитіемъ какого нибудь свойства или явленія. Такимъ образомъ напр. факты, указывающіе на развитіе зародыша въ органическомъ царствѣ составляютъ inst. viae.
19) instantiae substitutionis – случаи замѣщенія, подстановки, когда мы не можемъ наблюдать какую нибудь вещь прямымъ образомъ, то мы должны довольствоваться наблюденіемъ вещи другого рода, способной замѣнить ее (напр. суррогатъ для сахару.)
20) instantiae bellicantes – возбуждающіе вниманіе; это эксперименты, представляющіе какое либо свойство природы въ особенно рѣзкомъ видѣ (напр. случаи, показывающіе дѣлимость тѣлъ).

Между послѣдними инстанціями Бэконъ размѣщаетъ еще семь: четыре инстанціи математическія и три инстанціи пользы или выгоды.

Первыя представляютъ различные искуственные способы измѣренія, вторыя различные полезные способы.
21- instantiae radii – случаи, когда мы опредѣляемъ напряженіе или дѣйствіе силы съ помощью измѣренія пространства, на которомъ она дѣйствуетъ.
22) instantiae curriculi – когда опредѣляемъ силу

измѣряя время дѣйствія.
23) inst. quanti - когда опредѣляемъ силу измѣряя вещество, на которое она дѣйствуетъ.
24 - inst. praedominantes - случаи когда требуется опредѣлить исходъ при столкновеніи различнаго рода движеній.
25 - inst. innuentes - указывающіе приложеніе различныхъ открытій къ нуждамъ человѣка.
26) inst. polychrestae - указывающіе на наиболѣе полезные и употребительные способы дѣйствія на вещества физическія; здѣсь, кромѣ обыкновенныхъ способовъ: приближенія и удаленія, онъ насчитываетъ еще и другія: устраненіе препятствій, сжатіе и расширеніе, трясеніе.
27 - instanc. magicae - случаи, когда съ извѣстнымъ количествомъ вещества и силы достигаются результаты, которые повидимому несообразны съ ихъ количествомъ..

На этомъ оканчивается его Novum Organon. Всё остальное осталось только въ проектѣ и названіяхъ: только по нимъ мы можемъ судить о томъ, что онъ задумалъ. Бэконъ предполагалъ составить естественную исторію явленій, и для этого мы находимъ большой матеріалъ въ его твореніяхъ; затѣмъ онъ думалъ представить лѣстницу или скалу человѣческаго ума, - примѣры полученія аксіомъ изъ явленій и примѣры нисхожденія къ частностямъ, т. е. примѣры работъ индуктивныхъ и дедуктивныхъ. Далѣе Бэконъ думалъ представить опытъ второй философіи: онъ полагалъ, что было бы полезно достигнуть нѣкоторыхъ предварительныхъ обобщеній въ области философіи природы и человѣка. Эти обобщенія, имѣющія характеръ аксіоматическій и составляютъ содержаніе второй философіи. Мысль Бэкона до нѣкоторой степени выполнена Гербертомъ Спенсеромъ.

Декартъ и его школа.

Философія Декарта оцѣнена была въ то время,

когда выдалилось третье направление новой философии - германское, въ школѣ Канта. Когда стали разбираться въ идеяхъ этой школы, пришлось возвратиться и къ Декарту, который во многихъ отношеніяхъ послужилъ образцомъ для Канта.

Декартъ родился въ 1596 году въ Тюрени, умеръ въ 1649 въ Стокгольмѣ. Слава его была такъ велика, что множество изъ знаменитыхъ его современниковъ находились съ нимъ въ перепискѣ, между прочимъ и королева шведская Христина, которая пригласила его къ своему двору. Изъ сочиненій Декарта философскаго содержанія наиболѣе выдаются слѣдующія: De methodo logico, Meditationes, De philosophia prima. Славы Декарта создалась первымъ произведеніемъ: De methodo logico. Названіе сочиненія имѣетъ обширный смыслъ: это не логика въ нашемъ смыслѣ слова, какъ теорія отвлеченныхъ методовъ, а ученіе о методѣ настроенія философской системы и сама философія. Въ данномъ случаѣ нельзя не видѣть вліянія математики, которой Декартъ былъ отличнымъ знатокомъ и въ области которой онъ сдѣлалъ много открытій: въ математикѣ подъ методомъ разумѣется не только методъ въ собственномъ смыслѣ, но и содержаніе переработанное съ извѣстнымъ методомъ. Декартъ задался цѣлью отыскать такой способъ построенія философской системы, который не представлялъ бы ни одного сомнительнаго пункта, при которомъ всѣ философскія положенія были бы такъ же ясны, какъ математическія. Разумѣется такая цѣль не была достигнута ни самимъ Декартомъ ни его послѣдователями, но они рѣзко отличили себя въ исторіи философіи этимъ стремленіемъ.

Въ настоящемъ изложеніи будетъ обращено вниманіе на слѣдующіе пункты философскаго ученія Декарта: 1) методъ философіи, изслѣдованіе основной философской истины, при которой возможно построеніе безукоризненной системы знанія;

2) нѣкоторыя специальныя правила изслѣдованія; 3) ученіе о врожденныхъ идеяхъ; 4) опыты его построенія философской системы по новому методу; 5) замѣчанія о практической жизни человѣка.

Методъ философіи. У Декарта, какъ и у Бэкона, Гоббса и Лейбница, взглядъ на философію гораздо шире, чѣмъ позднѣе у представителей нѣмецкой философіи. Декартъ не отдѣляетъ философію отъ науки, не думаетъ создать метафизику отдѣльно отъ науки, не думаетъ ограничить послѣднюю одними наблюденіями и описаніями; философія для него идеалъ науки, какъ она можетъ быть представлена въ видѣ единой системы.

Ошибочно то мнѣніе, что будто бы Декартъ презрительно относился къ методу изслѣдованія, обоснованному Бэкономъ, – индукціи. Декартъ имѣлъ ясное представленіе объ этомъ методѣ, признавалъ заслуги Бэкона и въ частныхъ разговорахъ своихъ отсылалъ всѣхъ желающихъ быть знакомыми съ индукціей къ Бэкону. Онъ одинаково съ нимъ ненавидѣлъ схоластику и представилъ противъ ея логики даже болѣе сильныя возраженія, чѣмъ Бэконъ. Декартъ мыслитель новаго времени подобно Бэкону и противъ него не могутъ быть направлены упреки въ пристрастіи къ схоластическому пріему изслѣдованія. Но у него есть особое убѣжденіе, по которому онъ значительно расходится съ Бэкономъ, хотя и не имѣетъ ничего общаго съ схоластическими воззрѣніями. По мнѣнію Бэкона, работа, чрезъ которую возводится зданіе науки, продолжительная, требующая для себя не одного поколѣнія людей, а нѣсколькихъ вѣковъ, тяжелая и кропотливая. Только послѣ громаднаго труда предварительныхъ наблюденій, обобщеній и выводовъ достигнутся блестящіе философскіе результаты, только индукція даетъ возможность антиципаціи. Значитъ индукція стоитъ на первомъ планѣ для построенія системы знаній. Декартъ не принадлежалъ къ числу терпѣливыхъ умамъ въ наукѣ, которые въ состояніи

подобно Ньютону, двадцать лѣтъ просидѣть надъ вычисленіемъ одного закона. Поэтому, всѣ стремленія его направлены къ тому, что бы насколько возможно облегчить и ускорить выводъ научныхъ положеній или аксіомъ, какъ выражается Бэконъ. По его воззрѣнію можно построить систему знанія, не теряя много времени на кропотливыя и мелочныя работы. Средство для этого дано въ дедукціи: для остроумнаго таланта достаточно немногихъ фактовъ, чтобы онъ извлекъ изъ нихъ богатые послѣдствіями выводы. Образецъ точности и положительности выводовъ, добытыхъ такимъ путемъ, представляетъ математика и въ частности геометрія. По тому пути, которымъ идетъ геометръ въ своихъ изслѣдованіяхъ, долженъ идти и философъ, чтобы построить систему знанія.

Въ чемъ состоитъ геометрическій методъ? Геометры въ основаніе своихъ аргументовъ и рѣшеній кладутъ нѣсколько принциповъ, изъ которыхъ одни называются аксіомами, другія опредѣленіями. Декартъ убѣжденъ, что потребность философіи есть именно потребность въ нѣсколькихъ безспорныхъ истинахъ и въ нѣсколькихъ опредѣленіяхъ; разъ они найдены, и всѣ вопросы, тревожащіе человѣческій умъ, будутъ рѣшены съ точностью и ясностью, система знанія будетъ воздвигнута.

Ученіе объ основной философской истинѣ.

Итакъ, первымъ условіемъ построенія системы дедуктивнаго характера — должно быть отысканіе нѣкоторой фундаментальной истины, которая легла бы въ основаніе всей системы. Такимъ фундаментомъ можетъ быть истина во 1хъ совершенно очевидная и во 2хъ такая, изъ которой можно было бы вывести всѣ истины, доступныя человѣческому уму.

Подобное требованіе для Декарта, очевидно, составляло проблему; есть такая истина или нѣтъ — неизвѣстно, но для системы необходимо имѣть ее. Замѣчательно, что хотя Декартъ старался идти по слѣдамъ скептицизма, но предубѣжденіе очевидно здѣсь было у него: почему нужна именно одна истина, а не нѣсколько? вѣдь и математика выводитъ свои построенія не изъ

одного положенія. Такою фундаментальною истиною, по мнѣнію Декарта, вполнѣ можетъ быть положеніе: cogito, ergo sum.

Дѣйствительно ли она удовлетворяетъ требованіямъ фундаментальной? Во 1хъ дѣйствительно ли она очевидна и не допускаетъ ли сомнѣнія? Декартъ весьма остроумно доказалъ, что она дѣйствительно такова: потому что если бы мы позволили себѣ усомниться въ существованіи себя, какъ мыслящаго существа, то самый фактъ нашего сомнѣнія обличилъ бы его несостоятельность: самое сомнѣніе есть актъ мышленія, и сомнѣваясь въ достовѣрности этой истины мы доказали бы только ея несомнѣнность.

На эту основную истину философіи Декарта было сдѣлано множество возраженій. Сущность ихъ сводится къ слѣдующему: противники утверждали, что Декартъ ошибается, если полагаетъ, что эта истина убѣждаетъ его въ существованіи себя, какъ духа, какъ мыслящей субстанціи; фактъ мышленія не позволяетъ идти дальше идеи мышленія; изъ простаго факта мышленія ничего нельзя заключить, кромѣ существованія мышленія; а если подъ субъектомъ (ego, которое выражаетъ про себя: cogito, ergo sum) разумѣется мышленіе, то фундаментальная истина Декарта обращается въ простое тождесловіе. Значеніе этого возраженія видно тогда, когда Декартъ выводитъ изъ своей основной истины существованіе духа и матеріи, какъ субстанцій, дѣйствительно его утвержденіе не доказываетъ ихъ существованіе, какъ отдѣльныхъ субстанцій. Такимъ образомъ, если понимать предложеніе Декарта, какъ первую истину, какъ основаніе, фундаментъ всей философіи, тогда возраженія противниковъ Декарта справедливы. Но если разсматривать его какъ простую философскую истину, тогда Декартъ правъ: нельзя сказать, чтобы эта истина доказывала бытіе духа, какъ субстанціи противоположной матеріи, но она во всякомъ случаѣ доказываетъ существованіе чего-то мыслящаго: что такое само по себѣ это мыслящее, — сказать нельзя.

Ясно, слѣдовательно, что предложеніе Декарта не есть простое тождесловіе, если оно заключаетъ a fortiori отъ мышленія къ бытію; бытіе во всякомъ случаѣ больше, чѣмъ мышленіе. Такимъ образомъ, предложеніе Декарта — философская истина, хотя не первая и не основная, потому что предполагаетъ существованіе впереди себя истины, содержащей въ себѣ рѣшеніе вопроса: что такое само по себѣ мыслящее бытіе.

Интересно видѣть, какъ Декартъ съ первыхъ же шаговъ подражаетъ математикамъ: очевидно, что основная истина его есть не простое положеніе, а умозаключеніе, подобное тѣмъ, которые въ математикѣ принимаются за начала (напр.: двѣ величины равныя порознь третьей равны между собою).

Во 2хъ возможно ли вывести изъ этой истины всѣ другія, чтобы составить философскую систему? Декартъ даетъ утвердительный отвѣтъ, на томъ основаніи, что она способна дать намъ критерій истинности всякаго предложенія. Cogito ergo sum есть предложеніе несомнѣнно истинное, и слѣдовательно тѣ черты, которыя въ немъ есть, какъ въ предложеніи безусловно истинномъ, есть черты истины вообще и могутъ служить, потому, критеріемъ, мѣриломъ истинности всякаго другого предложенія: тѣ изъ нихъ, которыя отличаются этими чертами — истинны, а тѣ, которыя не имѣютъ ихъ — ложны. Декартъ, очевидно, упускаетъ здѣсь изъ виду, что для полной увѣренности въ истинности нужно разсмотрѣть не одно предложеніе, а нѣсколько, истина извлекается только путемъ сравненія ихъ. Онъ утверждаетъ, что имѣя предъ собою только одну истину и всматриваясь въ нее внимательно, мы можемъ замѣтить тѣ черты, которыя дѣлаютъ ее истинной. Эти черты заключаются въ ясности и раздѣльности. Cogito ergo sum — это предложеніе совершенно ясно и совершенно раздѣльно, и потому то оно является истиннымъ; а если это такъ, то

слѣдовательно раздѣльность и ясность суть признаки истины вообще. Требованіе это выражаетъ Декартъ слѣдующею формулою: Quidquid tam clare ac distincte percipitur, id verum est, т. е. что понимается ясно и раздѣльно, то и истинно.

Установивъ этотъ критерій, Декартъ на основаніи его создаетъ нѣсколько руководящихъ правилъ для разработки философіи. Этихъ правилъ четыре:

1) Допускать въ систему философіи и науки только ясное и раздѣльное. Это правило — простая модификація самого критерія: если ясность и раздѣльность суть признаки истины, и если наука и философія есть система истинъ, то очевидно, что въ нихъ можетъ быть допускаемо только ясное и раздѣльное.

2) Слѣдуетъ раздѣлять вопросъ сложный на вопросы простѣйшіе. Это вытекаетъ изъ требованія раздѣльности въ истинѣ: мы до тѣхъ поръ не можемъ идти успѣшно въ разрѣшеніи вопроса, пока не разложимъ его на простые элементы и не изслѣдуемъ каждый изъ нихъ въ отдѣльности. Такъ дѣлается во всякой наукѣ, которая дѣлится на отдѣлы, подраздѣленія и пр. Анализъ составляетъ необходимое условіе въ наукѣ: не будетъ раздѣльности въ выводахъ, если мы не допустимъ раздѣльности въ вопросахъ.

3) Слѣдуетъ идти въ системѣ философіи отъ основной основной мысли, составляющей фундаментъ ея, къ дальнѣйшимъ истинамъ по одному методу. Это требованіе — переходить отъ простѣйшихъ истинъ къ болѣе сложнымъ, также вытекаетъ изъ требованія ясности и раздѣльности: если мы должны допустить раздѣленіе въ вопросахъ, то очевидно, что мы не можемъ подвигаться въ наукѣ иначе, какъ отъ истинъ простѣйшихъ къ истинамъ болѣе сложнымъ.

4) Точность и осмотрительность переходовъ отъ одной истины къ другой. Умозаключеніе и дедукція должны имѣть извѣстное свойство, чтобы дать въ результатѣ истину. Не слѣдуетъ

допускать въ посылкахъ и въ заключеніяхъ ничего неяснаго и нераздѣльнаго.

Ученіе о врожденныхъ идеяхъ. Установивъ методъ, съ помощью котораго должно быть воздвигнуто знаніе философіи, Декартъ переходитъ къ содержанію ея. Здѣсь онъ снова обращается къ фундаментальной истинѣ, къ факту мышленія. Мышленіе въ послѣднемъ анализѣ есть комбинація идей; и къ нимъ мы можемъ приложить тотъ критерій истины, которымъ уже обладаемъ. Мысль эта чрезвычайно оригинальна, ибо со временъ Аристотеля установился взглядъ, что идеи ни въ чемъ не повинны, что онѣ истинны и ложны смотря потому, съ какой точки зрѣнія смотрѣть на нихъ. Декартъ же утверждаетъ, что тѣ идеи, которыя обладаютъ свойствомъ ясности и раздѣльности — истинны, т. е. соотвѣтствуютъ реальности. Есть ли у человѣка такія идеи? Есть: таковы идеи сущности, пространства, времени, Бога, матеріи, причины. Если подвергнемъ анализу эти идеи, мы ничего не найдемъ въ нихъ неяснаго и нераздѣльнаго, что могло бы удержать насъ отъ признанія ихъ истинными идеями.

Такимъ образомъ пользуясь критеріумомъ истины, мы нашли въ нашемъ умѣ массу истинъ, вполнѣ несомнѣнныхъ.

Декартъ утверждаетъ, что всѣ идеи, указанныя выше, суть идеи врожденныя уму, основываясь на томъ, что не возможно доказать, чтобы ясность и раздѣльность были сообщены имъ нашимъ умомъ: онѣ не зависимы отъ разсужденія; мы находимъ ихъ всегда въ нашемъ умѣ съ присущими имъ свойствами ясности и раздѣльности. Чтобы отдать полную справедливость этой теоріи Декарта не надо утрировать его понятія „врожденности“. Грубость понятія была ему не свойственна: онъ настаиваетъ только на томъ, что эти идеи не результатъ дѣятельности ума, а даны въ душѣ съ того момента, какъ стала она

существовать прежде сознательной деятельности ума. Больше этого приписывать Декарту нельзя; „врожденность" для него природная собственность.

Имѣя столь ясныя и раздѣльныя идеи, мы имѣемъ возможность приступить къ построенію цѣльной системы знаній о дѣйствительности, системы ясной и раздѣльной; у насъ есть для этого основная истина, методъ, критеріумъ истины, и всѣ философскія истины, данныя въ идеяхъ. Съ этими данными можно идти къ построенію ученія о природѣ, душѣ, матеріи и Божествѣ.

Дальнѣйшіе пункты: бытіе Бога, ~~бытіе Бога~~, бытіе матеріи, отношеніе конечнаго существа къ безконечному — выведены дедуктивно. Въ ученіи о бытіи Бога всего лучше высказался характеръ метода Декарта, съ его особенностями, достоинствами и недостатками.

Бытіе Бога онъ указываетъ слѣдующимъ образомъ: первое доказательство почерпается изъ самой идеи Божества, прямо, непосредственно, безъ всякаго дальнѣйшаго разсужденія. Выясняется это такъ: идея Божества есть идея существа всесовершеннѣйшаго, и слѣдовательно идея существа дѣйствительно существующаго (какъ утверждалъ и Ансельмъ Кентерберійскій): но идея Бога есть совершенное существо; слѣдовательно онъ существуетъ; потому что если бы онъ не существовалъ, то была бы идея существа, высшая его (именно идея существа соединяющаго съ совершенствомъ еще реальность); слѣдовательно Божество не было бы существомъ всесовершеннымъ, которымъ онъ есть по идеѣ. Правильный съ логической стороны аргументъ этотъ однако не заключаетъ въ себѣ реальной очевидности; таковы и всѣ доказательства Декарта.

Второе доказательство: идея Божества не можетъ быть нашимъ произведеніемъ, и это косвенно доказываетъ, что существуетъ Виновникъ этой идеи въ

наль волны. Въ самомъ дѣлѣ: для такой идеи умъ человѣческій не имѣетъ матеріаловъ; всѣ наблюденія человѣка ограничены и касаются вещей конечныхъ; откуда же человѣкъ могъ взять эту идею бытія безконечнаго? Нельзя показать несостоятельность этого доказательства Декарта. Что бы ни говорили, но безконечность нельзя свести только къ *отрицанію границъ*, къ отвлеченію: есть тутъ какая то положительная сторона. Для объясненія существованія идеи о безконечномъ надо изслѣдовать ту умственную операцію, результатомъ которой она является. Декартъ не сдѣлалъ этого и остановился просто на фактѣ въ цѣлью своей аргументаціи. Если бы идея Божества, продолжаетъ онъ развивать свои доводы, была моимъ произведеніемъ, то я могъ бы ее уничтожить, но я не имѣю надъ ней власти, слѣдовательно она не мое произведеніе. Въ самомъ дѣлѣ отъ идеи Божества человѣкъ не можетъ совершенно отрѣшиться; онъ можетъ на время сомнѣваться, на время забыть ее, но уничтожить совсѣмъ не въ состояніи. Это также доказываетъ, что идея Божества не есть мое произведеніе и что долженъ быть творецъ ея, адекватный ей, т. е. существо безконечное.

Третье доказательство: человѣкъ не можетъ быть причиною самого себя, потому что причиною себя не можетъ быть существо, имѣющее идею существа болѣе совершеннаго, чѣмъ оно само. Ибо если бы я былъ причиною себя, то создалъ бы себя не хуже, чѣмъ то существо которое я представляю себѣ совершеннѣйшимъ. Слѣдовательно должна быть причина меня, существа конечнаго и всѣхъ другихъ конечныхъ существъ: причина безконечная - Божество.

Существуетъ ли матерія? Существуетъ, и какъ субстанція, отличная отъ духа. Мы имѣемъ идеи матеріи и духа, отличающіяся ясностью и раздѣльностью. Въ опредѣленіи матеріи входитъ одинъ предикатъ - протяженіе, въ опредѣленіе духа - мышленіе; въ идеяхъ пространства и мышленія

всѣ ясно и раздѣльно, слѣдовательно [illegible] истинны, т. е. соотвѣтствуютъ реальной действительности. Итакъ матерія существуетъ. Другое доказательство: матерія по своему опредѣленію противоположна духу, какъ отличная отъ него субстанція; духъ, какъ доказано раньше, существуетъ; а такъ какъ идея матеріи не уступаетъ по ясности и раздѣльности идеѣ духа, слѣдовательно и матерія существуетъ. Здѣсь становится яснымъ, что Декартъ своимъ положеніемъ содѣяло, чего имъ хотѣлъ доказать существованіе духа, какъ субстанціи отдѣльной отъ матеріи.

Ученіе объ отношеніи Бога къ міру или „о непрерывномъ содѣйствіи Божества".

Рядомъ различныхъ умозаключеній Декартъ приходитъ къ положенію, что конечныя вещи должны быть произведены Безконечнымъ существомъ-Божествомъ. Онъ не останавливается на этомъ и идетъ дальше: конечныя вещи не только произошли по волѣ божества, но и продолжаютъ существовать вслѣдствіе непрерывнаго содѣйствія, помощи божества. Это само собою вытекаетъ изъ понятія о конечныхъ вещахъ: конечныя вещи-условныя; если бы они, получивъ бытіе отъ божества, стали продолжать существованіе сами по себѣ, они усвоили бы свойства вещей безусловныхъ, а это противорѣчитъ понятію божества. Декартъ своимъ ученіемъ поставляетъ конечное и безконечное въ такую тѣсную связь, что естественно потомъ было развиться ученіямъ Мальбранша и Спинозы

Практическое ученіе Декарта. Подобно Бэкону Декартъ не представилъ какой нибудь системы нравственной философіи. Но если будемъ разсматривать ученіе его послѣдователей о нравственности и правѣ, то увидимъ, что нѣкоторые изъ нихъ примыкаютъ къ тѣмъ заключеніямъ, которыя сдѣлалъ Декартъ. Декартъ, такъ сказать, положилъ сѣмена, которымъ предстояло развиться потомъ.

Въ чемъ состоитъ верховное благо человѣка? Оно заключается въ неизмѣнности воли, рѣшимости человѣка дѣйствовать всегда правильно и вытекающемъ отсюда душевномъ спокойствіи. Для верховнаго блага требуется неизмѣнная потенція нравственныхъ дѣяній, извѣстное настроеніе, рѣшимость. Что касается самыхъ дѣйствій, то они часто не зависятъ отъ воли человѣка, обусловливаются физическими и соціальными причинами, лежащими внѣ распоряженія человѣка. Но отъ этого не уничтожается его верховное благо, если воля дѣйствовать правильно остается неизмѣнною при всѣхъ обстоятельствахъ (Позднѣйшее ученіе Канта видитъ всю силу добра въ характерѣ воли).

Чѣмъ опредѣляется и обусловливается правильность дѣйствія? Правильное дѣйствіе есть то, которое управляемая знаніемъ, слѣдовательно-дѣйствіе разумное, раціональное, отвѣчающее требованіямъ разума. Разумное знаніе, опредѣляющее нравственность дѣянія, заключается въ правильной оцѣнкѣ и выборѣ физическихъ и психическихъ свойствъ человѣка сообразно его достоинству. Это очень тонкое и глубокое положеніе, подобныхъ которому рѣдко можно встрѣтить въ исторіи философіи: Декартъ вмѣсто того, чтобы разбрасываться въ разныя стороны, по отношенію къ которымъ могутъ имѣть мѣсто человѣческія дѣйствія, прямо ударяетъ на свойства самаго человѣка. Правильное дѣйствіе человѣка независимо отъ страстей и чувствованій; страсти и чувствованія, если иногда и приводятъ къ правильнымъ поступкамъ, то это чисто случайно, вообще же они могутъ ошибаться. Только разумъ можетъ быть безупречнымъ руководителемъ человѣческой дѣятельности. Но какую же роль играютъ страсти человѣка и не представляютъ ли онѣ чего нибудь укоризненнаго для него? Страсти сами по себѣ ничего дурного не представляютъ, лишь бы онѣ не брали верхъ надъ дѣятельностью разума; въ подчиненіи разуму онѣ являются его подспорьниками на пути нравственной дѣятельности.

Въ отношеніи къ другимъ людямъ разумъ предписываетъ заботиться объ ихъ пользѣ и счастьи. Это предписаніе почерпается изъ любви къ людямъ и благоразумія. Человѣкъ не можетъ не относиться съ симпатіею къ себѣ подобнымъ, не можетъ чувствовать себя отдѣльно, а только въ связи съ другими, какъ членъ человѣческаго рода. Съ другой стороны, каждый, заботясь о другихъ, получаетъ соотвѣтствующее вознагражденіе, увеличиваетъ такимъ путемъ собственное счастье. Но Декартъ не былъ ригористомъ, онъ не требуетъ, чтобы заботы о другихъ не знали предѣла. По его мнѣнію, нельзя требовать, чтобы человѣкъ во всѣхъ обстоятельствахъ жизни жертвовалъ собою за другихъ, свои величайшіе интересы приносилъ бы въ жертву ничтожнымъ интересамъ другихъ, и наконецъ, чтобы лучшій членъ общества погибъ погибъ за другихъ худшихъ. Разумъ долженъ указывать и тутъ границы. Декартъ не имѣлъ въ виду опредѣлить самъ эти раціональные предѣлы: совѣсть каждаго, по его мнѣнію, должна быть мѣриломъ ихъ. Въ концѣ онъ высказываетъ даже такую мысль, что человѣкъ, прилагающій стараніе къ собственнымъ выгодамъ будетъ полезенъ и для другихъ; человѣкъ, суетящійся для другихъ и не заботящійся о собственныхъ семействахъ, можетъ оказаться безполезнымъ для общества.

Къ этимъ замѣчаніямъ Декарта о практической дѣятельности человѣка примыкаютъ позднѣйшія ученія Картезіанской школы.

Декарта слѣдуетъ назвать въ исторіи новой философіи представителемъ дедуктивнаго метода. Но, какъ было уже сказано, это не нужно понимать въ томъ смыслѣ, что Декартъ отрицалъ индукцію. Ни Бэконъ не отрицалъ дедукціи, ни Декартъ индукціи, но по тому значенію и вѣсу, который имѣетъ для перваго индукція, для втораго дедукція, — ихъ можно считать представителями двухъ различныхъ направленій новой философской

мысли. При всемъ уваженіи къ дедукціи со стороны Бэкона, который искалъ въ наведеніи только опору дедукціи, — тѣмъ не менѣе наведеніе до такой степени проникало содержаніе его философскаго трактата, что позднѣйшіе его послѣдователи перестали совсѣмъ придавать значеніе дедукціи. Равнымъ образомъ, дедукція у послѣдователей Декарта получила такое значеніе, что индукція была почти совсѣмъ исключена изъ сферы умственной дѣятельности и познанія.

Декартъ имѣлъ вліяніе, выходящее изъ предѣловъ его школы: отзывы Картезіанства можно замѣтить въ школѣ Бэкона и Локка. Можетъ быть еще больше имѣла школа Декарта вліяніе на движеніе мысли съ отрицательной стороны, ибо возбудила много полемики. Противники Декарта принуждены были высказаться полнѣе и опредѣленнѣе. Извѣстно, что самое знаменитое произведеніе Локка „О человѣческомъ познаніи" (Essay on the human understanding) имѣло въ виду полемическую цѣль — опроверженіе Декартова ученія о врожденныхъ идеяхъ. Наконецъ, изъ борьбы между картезіанцами и школою Локка вышло третье направленіе новой философіи примирительное въ школѣ Канта и его послѣдователей: Фихте Старшаго, Шеллинга и Гегеля. Но какъ бы велико не было вліяніе Декартовой школы, оно было преходяще въ исторіи философіи; тогда какъ направленіе Бэкона является господствующимъ и теперь. Судьба Декартовской школы служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и ея оцѣнкою.

Особенности Декартовскаго метода сказываются наиболѣе рельефно у его послѣдователей.

Арнольдъ Гейлинксъ. Родился 1625 года, умеръ 1669 году. Онъ прославился такъ называемою теоріею окказіонализма. Теорія эта чрезвычайно характерна для Декартовскаго направленія: тутъ мы видимъ, какъ основныя положенія картезіанской школы

видоизмѣняются по требованіямъ дедукціи у различныхъ послѣдователей различнымъ способомъ.

Теорія окказіонализма содержитъ ученіе объ отношеніяхъ духа къ тѣлу. Духъ и тѣло, по воззрѣнію Гейлинкса, не могутъ дѣйствовать другъ на друга; того отношенія, которое привыкли называть физическимъ вліяніемъ тѣла на духъ и духа на тѣло, не существуетъ. Доказывается это изъ самыхъ понятій, которыя мы имѣемъ о духѣ и матеріи. Духъ-субстанція мыслящая, имѣетъ въ своемъ опредѣленіи только одинъ аттрибутъ-мышленіе; за предѣлами мышленія мы не можемъ признать ничего духовнаго. Между тѣмъ вліяніе духа на тѣло уже выходитъ изъ предѣловъ чистаго мышленія; доказательство этому то, что, хотя мы повидимому управляемъ нашими движеніями, мы не имѣемъ никакого представленія, какъ мышленіе вліяетъ на тѣло. Точно такимъ же образомъ, идея матеріи не допускаетъ вліянія ея на духъ. Вліяніе есть нѣчто активное; между тѣмъ матерія есть только по сущности своей протяженіе. Начало пассивное, недѣятельное. Слѣдовательно, все дѣятельное имѣетъ начало въ другомъ, не въ матеріи. Духъ и матерія ничего общаго не имѣютъ между собою, слѣдовательно не подвержены взаимному вліянію другъ на друга, для котораго нужна общая точка соприкосновенія. Популярное убѣжденіе во взаимодѣйствіи духа и тѣла-иллюзія, обманъ чувствъ. Съ другой стороны, однако, нѣтъ сомнѣнія, что наши движенія при обыкновенныхъ условіяхъ отвѣчаютъ нашимъ желаніямъ и волѣ. Объясняется это по Гейлинксу случайнымъ обстоятельствомъ для духа и тѣла: непрестаннымъ содѣйствіемъ третьяго бытія-Божества. По волѣ Бога явленія и измѣненія тѣла сопровождаются соотвѣтствующими измѣненіями въ духѣ и наоборотъ. Неизмѣнное совпаденіе однихъ явленій другими можетъ быть уподоблено одинаковому ходу двухъ часовъ съ безукориз-

ненным механизмом, которые пущены были въ одно время: стрѣлки обоихъ механизмовъ въ любой моментъ показываютъ одно и тоже время. Но это обстоятельство зависит не отъ самихъ часовъ, а отъ мастера, устроившаго ихъ и пустившаго въ одно время. Подобнымъ же образомъ объясняется и соотвѣтствіе между явленіями духа и явленіями матеріи. Когда въ нашемъ тѣлѣ и другихъ матеріальныхъ вещахъ произойдутъ измѣненія, по волѣ Бога возникаютъ въ соотвѣтствіе къ нимъ извѣстныя состоянія духа. Это и будутъ ощущенія и чувствованія. Наоборотъ, когда въ духѣ возникаютъ извѣстныя идеи, по волѣ Бога обнаруживаются соотвѣтствующія имъ движенія въ матеріи. Такимъ образомъ, правильность, замѣчаемая въ отношеніяхъ между духомъ и тѣломъ, есть нѣчто случай для нихъ, есть дѣло всемогущаго Бога.

18 Мальбраншъ. Родился въ 1632, умеръ 1715 году. Онъ знаменитъ теоріею созерцанія всѣхъ вещей въ Богѣ, чрезъ которую онъ сближается съ Беркли. По смыслу этого ученія мы видимъ внѣшнія вещи не прямо, а косвенно -именно въ Божествѣ; т.е. въ видѣ идей этихъ вещей въ Божествѣ (Само собою разумѣется, что Мальбраншъ не думалъ отождествлять самое вещество, матерію съ Божествомъ: въ Божествѣ мы видимъ не вещи, а идеи ихъ). Онъ доказываетъ это слѣдующимъ образомъ: способы познаванія вещей можно свести къ четыремъ: 1) нѣкоторыя вещи, или, вѣрнѣе, одну вещь мы познаемъ прямо чрезъ непосредственное дѣйствіе ея на насъ: это Божество. Такимъ образомъ здѣсь мы имѣемъ прямое отношеніе нашего разума къ Божеству; 2) познаніе чрезъ идеи: такъ познаемъ мы внѣшнія или матеріальныя вещи. Непосредственнаго отношенія къ нимъ мы не имѣемъ; мы получаемъ только идеи ихъ, и уже чрезъ эти идеи становимся въ отношеніе къ нимъ (вещамъ). Эта теорія была очень распространена въ XVII в.; до нѣкоторой степени она свойственна и Локку-на что нападал

Рядъ. 3) познаніе чрезъ самосознаніе: здѣсь является отношеніе духа къ самому себѣ, къ своимъ собственнымъ состояніямъ. Это то отношеніе, которое подало Декарту поводъ поставить во главѣ всей своей системы знаменитое „cogito, ergo sum"; этотъ способъ отличается отъ предыдущихъ: познаніе здѣсь пріобрѣтается не чрезъ идею, а непосредственно, но не о чемъ либо постороннемъ, какъ напр. Божество, и о самомъ себѣ. 4) Познаніе по аналогіи: такъ человѣкъ познаетъ о существованіи другихъ духовныхъ субстанцій по аналогіи съ сущностію его собственнаго духа, напр. ангеловъ.

Опираясь на это раздѣленіе способовъ познанія, Мальбраншъ такимъ образомъ доказываетъ справедливость своего ученія о созерцаніи матеріальныхъ вещей въ Божествѣ. Бога мы познаемъ непосредственно — иначе и быть не можетъ вслѣдствіе простаго понятія о вездѣсущности Бога, т. е. о присутствіи его въ всякомъ пунктѣ, физическомъ и духовномъ. Конечно, это не значитъ, чтобы мы непосредственно созерцали всю его природу со всеми ея аттрибутами. Но созерцая непосредственно Божество, мы не можемъ въ тоже время не созерцать и идеи матеріальныхъ вещей, потому что онѣ суть идеи Божества, модификаціи Божественнаго мышленія; и созерцая Божество, мы созерцаемъ и его мышленіе, т. е. его идеи, которыя суть идеи матеріальныхъ вещей; и въ созерцаніи ихъ заключается все возможное для человѣка отношеніе къ внѣшнимъ вещамъ. Мы не видимъ самыхъ вещей, а зримъ ихъ непрерывно въ Божествѣ. Но этимъ не уничтожается существованіе матеріальныхъ вещей и отношеніе къ нимъ человѣка; кромѣ умственнаго отношенія, возможно еще практическое отношеніе къ вещамъ, и оно совершается непосредственно.

Всё это ученіе съ перваго взгляда представ-

кажется очень грубымъ, но чтобы извинить его нѣсколько, надо припомнить, что въ этомъ мнѣніи Мальбраншъ былъ не одинъ приверженцемъ этихъ взглядовъ. Его другъ Берклей въ Англіи проповѣдывалъ почти тоже самое. Берклей, впрочемъ, принадлежалъ къ другой школѣ и ученіе его выигрывало въ тонкости, вслѣдствіе одного важнаго пункта, правда отрицательнаго:- Мальбраншъ, какъ картезіанецъ, непремѣнно хочетъ оставить существованіе матеріи, но если отвергнуть это существованіе матеріи, тогда будетъ совершенно иное; останутся только наши ощущенія и наше сознаніе, что не очень грубо для сущности Божества. Такъ и училъ Берклей.

У Декарта идея о матеріи является прирожденной; противъ этого Мальбраншъ и возражаетъ: ему кажется мало естественнымъ, чтобы Божество для ознакомленія людей съ существованіемъ индивидуальныхъ вещей, влагало въ умъ каждаго отдѣльнаго человѣка идею; не легче ли предположить, что вмѣсто этого множества источниковъ для знанія, существуетъ одинъ источникъ - созерцаніе идей въ Божествѣ? Подобная теорія ему кажется гораздо болѣе естественной, чѣмъ ученіе Декарта о врожденныхъ идеяхъ. Подтвержденіе этому онъ видитъ еще въ слѣдующемъ соображеніи: если мы допустимъ, что человѣкъ получаетъ знаніе о вещахъ прямо, безъ посредства Божества, то это бросить невыгодный свѣтъ на возможность для человѣка достигнуть послѣдней цѣли - идеала; послѣдняя цѣль человѣка конецъ его стремленій, постоянное обращеніе его ума къ Божеству, а если бы человѣкъ созерцалъ вещи прямо, то это значило бы, что между нимъ и Божествомъ стоятъ третьи вещи, мѣшающія познавать Бога и обращаться къ нему, слѣдовательно въ самой природѣ человѣка лежала бы нѣкоторая преграда для достиженія

послѣдней цѣли его. Чтобы снять съ человѣка упрекъ, что онъ изучая міръ вещей постоянно отклоняется отъ Божества, нужно предположить, что онъ созерцаетъ ихъ въ Божествѣ.

Въ ученіи Мальбранша о зависимости воли человѣка отъ Божества, содержится опять преобразованіе ученія Декарта, въ которомъ были нѣкоторыя черты, нуждавшіяся въ такомъ преобразованіи. Воля человѣка управляется также, это прямо слѣдуетъ изъ предыдущаго ученія: мы познаемъ всѣ матеріальныя вещи въ Божествѣ, слѣдовательно Божество опредѣляетъ наше знаніе матеріальныхъ вещей: но въ своихъ дѣйствіяхъ мы сообразуемся съ природою, свойствами и отношеніями этихъ вещей, и слѣдовательно Божество, опредѣляющее знаніе всего этого, опредѣляетъ и наши дѣйствія. Но что же тогда станетъ со свободою человѣка, и какъ можетъ быть онъ отвѣтственнымъ за свою дѣятельность, когда не онъ опредѣляетъ ее? Есть нѣкоторыя дѣйствія, вина за которыя падаетъ на самаго человѣка: это всѣ стремленія его выйти изъ естественной зависимости отъ Божества, — стремленія, конечно, ложныя, фальшивыя, грѣховныя; отсюда всѣ правильныя дѣйствія человѣка — опредѣляются Богомъ, всѣ ложныя и грѣховныя — принадлежатъ ему самому. Это совпадаетъ съ ученіемъ Августина.

Ученіе объ отношеніи Божества къ Матеріи. Божество есть единственная причина всѣхъ физическихъ или матеріальныхъ движеній. Это вытекаетъ изъ двухъ слѣдующихъ соображеній: 1) матерія есть начало бездѣятельное, такъ какъ сущность матеріи заключается въ протяженіи; въ ней нѣтъ принципа дѣятельности. Движеніе, которое мы находимъ въ матеріи можетъ вытекать изъ двухъ источниковъ: или отъ конечнаго духа или отъ духа безконечнаго. Отъ конечнаго духа оно не можетъ зависѣть вслѣдствіе полной противоположности духа и матеріи, (въ этомъ случаѣ Мальбраншъ

прямо примыкаетъ къ разсужденіямъ Гёлинкса); остается, слѣдоват. признать, что источникъ всѣхъ матеріальныхъ, вещественныхъ движеній находится въ безконечномъ, божествѣ.

Спиноза.

Если мы хотимъ узнать силу діалектики, силу логическаго развитія понятій, то должны обратиться къ Спинозѣ: онъ сдѣлалъ все, что можно сдѣлать въ этомъ направленіи; и если всетаки его ученіе не сопровождалось осязательными результатами, то это служитъ лучшимъ доказательствомъ, что каковы ни была образована діалектика, съ нею ничего значительнаго сдѣлать нельзя.

Спиноза родился въ 1632 г. въ Амстердамѣ отъ евреевъ. Родители готовили его къ торговлѣ, но замѣтивъ въ немъ страсть къ ученію и необыкновенныя способности, рѣшились дать ему раввинское образованіе. Оно заключалось въ изученіи Библіи и Талмуда. Это особенное воспитаніе оставило навсегда замѣтные слѣды какъ на его характерѣ, такъ и на его ученіи. Спиноза навсегда остался аскетомъ въ жизни, никогда не искалъ удобствъ ея и міра, ограничиваясь всегда самымъ малымъ; съ другой стороны и философія его носитъ богословскій характеръ (напр. Tractatus theologico-politicus).

Спиноза съ самаго начала своего поступленія въ раввинскую школу обнаружилъ необыкновенныя дарованія, — такъ что раввины приняли его подъ свое особенное покровительство. Четырнадцатилѣтнимъ Спиноза достигъ такого совершенства въ предметахъ, которымъ обучался, что съ успѣхомъ могъ вести споръ съ самими раввинами. Въ тоже время было замѣтно критическое направленіе въ его знаніяхъ и разсужденіяхъ. Многое, что оставалось незамѣченнымъ его учителями, бросалось ему въ глаза, и заставляло его возражать имъ. Это возбудило нѣкоторое недовольство противъ него, — которое скоро стало открытымъ. Въ одномъ разговорѣ съ товарищами Спиноза выразилъ мнѣніе, что въ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ ученія о безсмертіи души. Это было передано раввинамъ, и произвело большое безпокойство между ними: Спинозу призвали и допрашивали, дѣйствительно ли говорилъ онъ это. Онъ не отрекся отъ своихъ словъ. Тогда начались увѣщанія, обѣщанія всѣхъ земныхъ благъ, а когда не помогли это — угрозы. Спиноза остался непоколебимъ. Тогда раввины пор...

жественно отлучили его отъ синагоги. Это отлученіе было произведено безъ опущенія какихъ-либо подробностей: еврей, отлученный отъ синагоги, лишается всякого законнаго общенія съ семействомъ своимъ и родственниками; всѣ должны избѣгать его. Поэтому Спиноза разомъ лишился всѣхъ средствъ къ существованію; къ счастію, онъ зналъ ремесло-полировать стекла для оптическихъ инструментовъ, и воспользовался этимъ знаніемъ для своего пропитанія. Этимъ онъ существовалъ, пока не оказались нѣкоторыя другія средства къ жизни: именно, одинъ изъ завѣдывающихъ филологической школою въ Амстердамѣ, по имени Ванъ-Денъ-Энде, пригласилъ Спинозу къ соучастію въ управленіи ею, обѣщая давать ему содержаніе и выучить его латинскому языку. Для Спинозы, имѣвшаго страсть къ наукѣ, незнаніе Латинскаго языка было страшнымъ лишеніемъ, и потому онъ съ радостію согласился на сдѣланное ему предложеніе. Дочь Ванъ-денъ-Энде стала съ усердіемъ обучать его Латинскому языку; во время этихъ уроковъ онъ влюбился въ нее, но она предпочла ему одного богатаго негоціанта, и это было великимъ несчастіемъ для Спинозы. Новый научный міръ открылся Спинозѣ, когда онъ выучился латинскому языку. Между прочимъ онъ напалъ на сочиненія Декарта, которыя произвели на него сильное впечатлѣніе. Спиноза очень скоро такъ овладѣлъ философіей Декарта, что написалъ одно сочиненіе — „Сокращеніе размышленій Декарта" (Meditationes). Это сокращеніе показываетъ въ немъ оригинальнаго мыслителя, идущаго дальше Декарта. Оно доставило ему извѣстность и славу, такъ что ему предложена была даже каѳедра въ Гейдельбергскомъ Университетѣ. Но онъ отказался отъ нея. Верхомъ его славы было изданіе сочиненія „Tractatus theologico-politicus". Труды и лишенія имѣли разрушительное вліяніе на его здоровье, и онъ умеръ въ 1677 году, на 45 году отъ рожденія.

Въ политикѣ Спиноза повторяетъ главные взгляды Гоббса. Различіе состоитъ только въ томъ, что Спиноза, какъ Голландецъ, не былъ абсолютистомъ подобно Гоббсу: онъ былъ человѣкъ либеральный. Усвоивъ основной тезисъ Гоббса, что сила верховнаго правительства представляетъ собою массу всѣхъ единичныхъ силъ, и что подобная власть ничѣмъ не ограничена, онъ дѣлаетъ слѣдующую оговорку, которая совершенно измѣняетъ характеръ его ученія сравнительно съ Гоббсовымъ: тѣмъ не менѣе есть естественная граница для неограничен-

ной власти, — въ способности и силѣ власти. Тамъ границы ея, гдѣ оканчивается ея сила; а гдѣ оканчивается сила, это не трудно указать. Никакая власть не можетъ существовать, если въ своей дѣятельности она будетъ отрицать свою идею; отсюда вытекаетъ, что граница для власти лежитъ — въ разумныхъ требованіяхъ правительства, далье, сила правительства не можетъ простираться на идеи, на убѣжденія, на вѣрованія; оно можетъ простирать свою власть только на внѣшнія, физическія дѣйствія людей; отсюда слѣдуетъ, что человѣческая совѣсть, съ своими вѣрованіями религіозными и философскими должна быть свободна отъ посягательствъ правительства. Что касается до заявленія либеральныхъ мнѣній, то тутъ оно, конечно, можетъ вмѣшиваться; но и въ этомъ отношеніи, самое благоразумное для правительства — снисходительно относиться къ крайнимъ мнѣніямъ: ибо искренность есть достоинство человѣка, и правительство должно поддерживать его. Необходимо замѣтить также, что при всемъ сходствѣ политико-соціальныхъ воззрѣній Спинозы и Гоббса, основанія у нихъ были различныя: у Гоббса въ основаніе политики и соціальной науки положена психологія, у Спинозы — метафизика, основныя положенія Декарта. И въ этомъ заключается рѣзкое различіе между ними. Въ чемъ состоитъ особенность метода Спинозы, дѣлающая его предѣлъ образцовымъ для Картезіанской школы? Говоря вообще, у него методъ тотъ-же, что и у Декарта: это дедукція, и дедукція геометрическая. Но у Декарта эта геометрическая дедукція — pium desiderium, онъ не сумѣлъ построить своей философіи съ геометрическою точностію; у Спинозы же этотъ методъ нашелъ дѣйствительно свое полное осуществленіе: въ основаніе его философіи дѣйствительно положено нѣсколько аксіомъ и опредѣленій, изъ которыхъ уже выводится все остальное. Но за то Декартъ, не будучи столь строгъ въ методѣ, ввелъ въ свою философію множество постороннихъ мыслей и взглядовъ, которые не утратили своего плодотворнаго характера, когда самая философія его уже пала. Система же Спинозы, не заключающая въ себѣ ничего, кромѣ того, что прямо или косвенно слѣдуетъ изъ аксіомъ и опредѣленій, носитъ на себѣ схоластическій характеръ.

— Слѣдуя пріемамъ геометровъ, Спиноза прежде построенія системы излагаетъ основные принципы, которые у него также, какъ у геометровъ, двухъ родовъ: опредѣленія и аксіомы. Для пониманія

философіи Спинозы въ главныхъ, основныхъ чертахъ необходимо имѣть въ виду слѣдующія пять опредѣленій: причины себя, вещи конечной, субстанціи, аттрибутовъ, модусовъ.

1) Опредѣленіе „причины себя" выражено такою формулою: „Per causam sui intelligo id, cujus substantia involvit existentiam, sive cujus natura non potest concipi nisi existens." Подъ причиною себя я разумѣю то, сущность чего заключаетъ въ себѣ существованіе, или то, природа чего не можетъ быть понята иначе, какъ существующею. Такимъ образомъ, съ перваго же шага сказывается въ Спинозѣ картезіанецъ, который изъ мыслимости извѣстнаго характера заключаетъ о существованіи.

2) Опредѣленіе вещи конечной въ своемъ родѣ: Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Та вещь зовется конечною въ своемъ родѣ, которая можетъ быть опредѣлена другою одной и той же природы. Выраженіе „можетъ быть опредѣлена" равносильно „если можно вообразить ее опредѣленною другою." Здѣсь опять скрытно лежитъ принципъ, что извѣстныя опредѣленія мысли даютъ рѣшительныя опредѣленія вещей.

3) Самое важное — это опредѣленіе субстанціи: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Подъ субстанціею я разумѣю то, что есть въ себѣ и чрезъ себя понимается (an sich und für sich — въ нѣмецкомъ идеализмѣ), то есть, то, понятіе чего не нуждается въ понятіи другой вещи, чтобы быть изъ него образованнымъ.

4) Опредѣленіе аттрибута: Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens." Подъ аттрибутомъ я разумѣю то, что умъ понимаетъ въ субстанціи, какъ составляющее ея сущность. Выраженіе „tanquam ejusdem essentiam constituens" весьма характерно: мы привыкли думать, что подъ сущностію разумѣются существенныя свойства вещи, а не одно свойство. Но были школы метафизиковъ, признававшія, что сущность можетъ заключаться въ одномъ существенномъ свойствѣ. Декартъ, къ школѣ котораго принадлежалъ и Спиноза, признавалъ сущностъ матеріи въ протяженіи, сущность духа въ мышленіи.

5) Опредѣленіе модуса: Per modum intelligo substantiae affectio-

nes sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Подъ модусомъ я разумѣю видоизмѣненія субстанціи или то, что есть въ другомъ и чрезъ другое понимается. Слѣдовательно опредѣленіе модуса діаметрально противоположно опредѣленію субстанціи. Опредѣленія субстанціи и модуса играютъ большую роль въ построеніи метафизической системы Спинозы.

Аксіомы.

1) Omnia, quae sunt vel in se vel in alio sunt. Все, что есть, существуетъ или въ себѣ или въ другомъ—аксіома, противъ которой врядъ ли что можно возразить. Но если сопоставить ее съ опредѣленіями, видна значительная подготовка для рѣшенія метафизическихъ вопросовъ; все приноровлено къ тому, чтобы изъ принциповъ построить правильную, геометрическую философію: что существуетъ въ себѣ? —Очевидно, субстанція; что существуетъ въ другомъ? —Очевидно модусы.

2) Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.x) Вторая аксіома, очевидно, прямо вытекаетъ въ виду предшествующія опредѣленія субстанціи и модусовъ.

3) Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra: si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur. Изъ данной опредѣленной причины необходимо слѣдуетъ дѣйствіе, и наоборотъ: если не дано никакой опредѣленной причины, невозможно, чтобы послѣдовало дѣйствіе.

4) Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit. Познаніе дѣйствія зависитъ отъ познанія причины и заключаетъ въ себѣ это познаніе. Здѣсь Спиноза высказываетъ древній взглядъ на законъ причинной связи, расходящійся со взглядомъ новой логики. Новая логика допускаетъ, что дѣйствія могутъ и не походить на свои причины, что свойства факторовъ могутъ и не быть въ произведенныхъ ими вещахъ; хотя, впрочемъ, надо сдѣлать ту оговорку, что при всѣхъ превращеніяхъ, которые можно доказать, остается не-

x) То, что не можетъ быть понимаемо чрезъ другое, должно быть понимаемо чрезъ себя.

что такое, что отличаетъ сумму свойствъ факторовъ; такимъ образомъ, напр. при превращеніи тепла въ движеніе или въ свѣтъ, хотя нельзя доказать однородность этихъ явленій, остается всетаки нѣчто такое, что для всѣхъ нихъ одинаково,—это количество. Такимъ образомъ и новая логика, не отрицающая возможность полнаго превращенія причины въ дѣйствіи, находитъ, однако, въ дѣйствіи нѣкоторое указаніе на причину и наоборотъ. Спиноза и не подозрѣвалъ факта превращенія въ причинной связи: онъ твердо держался того убѣжденія, что отъ познанія причины можно перейти къ полному познанію дѣйствія.

5) Quae res nihil commune inter se in vicem ~~non~~ habent, una per aliam in vicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit. Вещи, ничего не имѣющія между собою общаго, не могутъ быть и понимаемы одна чрезъ другую или понятіе объ одной не заключаетъ понятія о другой.

6) Idea vera debet cum suo ideato convenire. Истинная идея должна соотвѣтствовать своему мыслимому предмету. Эта аксіома въ извѣстной степени вѣрная, именно, если мы будемъ требовать, чтобы идея, как знакъ, символъ, соотвѣтствовала обозначаемому ею предмету. У Спинозы идея обозначаетъ больше, чѣмъ символъ или знакъ, такъ что въ данномъ случаѣ сказался прямо недостатокъ психологическаго анализа.

7) Quicquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam. Что можетъ быть понято, какъ не существующее, сущность того не заключаетъ въ себѣ существованіе (то-не есть субстанція, примѣняемая къ опредѣленіямъ, а модусы).

На основаніи опредѣленій и аксіомъ Спиноза выставилъ рядъ философскихъ положеній о существующемъ. Таковы:

1) Субстанція по своей природѣ первѣе модусовъ (Substantia est natura sua prior affectionib.). Это вытекаетъ изъ опредѣленія третьяго и пятаго. Субстанція есть то, что есть въ себѣ, модусъ есть то, что существуетъ въ другомъ; слѣдовательно для его существованія необходимо нѣчто уже существующее и при томъ въ себѣ, ибо все, что существуетъ, существуетъ или въ себѣ или другомъ (аксіома 1-я). Чрезъ себя же существуетъ субстанція.

2) Двѣ субстанціи, имѣющія различные аттрибуты,

ничего общаго между собою не имѣютъ (Duae substantiae diversa attributa habentes, nihil commune inter se habent.). Если онѣ имѣютъ различные аттрибуты, что можетъ быть у нихъ общаго? Модусы или аффекціи? Но модусъ есть то, что существуетъ въ другомъ и чрезъ другое понимается (опредѣл. 5-е); модусъ существуетъ въ субстанціи и понимается чрезъ ея аттрибутъ; аттрибуты различны, слѣдоват. и модусы различны, ибо дѣйствіе (модусъ) ничего другаго не можетъ заключать, кромѣ того, что есть въ причинѣ (аттрибутѣ) (аксіома 4).

3) Вещи ничего общаго между собою не имѣющія, не могутъ быть причиною одна другой (Quae res nihil commune inter se non habent, non possunt esse causae una alterius). Познаніе дѣйствія зависитъ отъ познанія причины и заключаетъ познаніе причины (аксіома 4-я); слѣдовательно между причиною и дѣйствіемъ есть нѣкоторое тождество, есть нѣчто общее, иначе они не понимались бы другъ чрезъ друга (аксіома 5-я). Но тутъ вещи ничего общаго не имѣютъ между собою; откуда же возможное родство между ними, нужное для ихъ причинной связи?—

4) Двѣ или многія различныя вещи различаются между собою или разницею аттрибутовъ своихъ субстанцій или разницею ихъ модусовъ или аффекцій. Это слѣдуетъ изъ аксіомъ первой и четвертой, изъ опредѣленій третьяго и пятаго. ~~Этого предложенія~~ Доказательство отъ противнаго сводится къ отрицательному отвѣту на вопросъ: чѣмъ могли бы еще различаться между собою вещи, кромѣ аттрибутовъ и модусовъ? Вещи, какъ субстанціи, обладаютъ аттрибутами, аффекціями или модусами; кромѣ этого ничего нѣтъ въ вещахъ, какъ показываетъ аксіома первая: все, что есть, есть въ себѣ или въ другомъ. Кромѣ того это предложеніе слѣдуетъ и изъ втораго предложенія, уже доказаннаго: двѣ субстанціи, имѣющія различные аттрибуты ничего общаго между собою не имѣютъ.

5) Въ природѣ вещей не могутъ быть даны двѣ или нѣсколько субстанцій одной и той же природы или

одного и того же аттрибута. Двѣ субстанціи значитъ двѣ различныя субстанціи. Въ чемъ же ихъ разница? — Въ аттрибутахъ и модусахъ. Предположимъ, что аттрибуты сходны; стало-быть различіе въ модусахъ? Но въ предъидущемъ предложеніи было показано, что различіе модусовъ равносильно различію аттрибутовъ, а различіе аттрибутовъ противно настоящему предположенію. Слѣдовательно нѣтъ различія въ модусахъ; а если нѣтъ различія ни въ модусахъ, ни въ аттрибутахъ (согласно предположенію), нѣтъ различія и въ субстанціяхъ или вещахъ, нѣтъ слѣдовательно и различныхъ субстанцій и вещей, а есть одна субстанція или вещь.

6) Одна субстанція не можетъ быть произведена другою субстанціею. Если одна субстанція произвела другую, стало быть онѣ имѣютъ нѣчто общее, ибо вещи, ничего общаго между собою не имѣющія, не могутъ быть причинами одна другой (предположеніе 5е). Но что общаго могутъ имѣть двѣ субстанціи? аттрибуты, ибо общность модусовъ при общности аттрибутовъ предполагается сама собою (предположеніе 2е). Но двѣ субстанціи, имѣющія общіе аттрибуты (и модусы, слѣдовательно) не будутъ различными субстанціями, а одною субстанціею (предположеніе 5е). Отсюда выходитъ, что субстанція не можетъ быть причиною другой субстанціи; слѣдовательно и божество не можетъ произвести новыхъ субстанцій.

7) Природѣ субстанціи принадлежитъ существованіе (ad naturam substantiae pertinet existentia). Разъ есть субстанція, она не можетъ быть произведеніемъ другой субстанціи (предположеніе 6е); слѣдовательно субстанція существуетъ чрезъ себя существованіе входитъ въ ея природу.

Если всмотрѣться въ опредѣленія, аксіомы и основные положенія философіи Спинозы, становится очевиднымъ, что они клонятся къ нѣкоторымъ общимъ результатамъ, къ нѣкоторымъ основнымъ принципамъ его міросозерцанія; мало того, видно даже, что эти принципы руководили Спинозою въ составленіи самыхъ аксіомъ и опредѣленій, были приняты имъ раньше, чѣмъ вытекли изъ аксіомъ и опредѣленій. Эти основные идеи философіи Спинозы состоятъ въ слѣдующемъ.

Существуетъ въ дѣйствительности только *одна субстанція - Божественная*; никакихъ другихъ субстанцій не существуетъ. Является вопросъ: какъ-же мы должны смотрѣть на вещи конечные, которые мы привыкли называть субстанціями, - физическаго и духовнаго характера? Спиноза доказываетъ, что такъ-какъ существуетъ единая субстанція, то *все другое* есть или *аттрибуты* этой субстанціи, или ея *модификаціи*; слѣдовательно всѣ такъ наз. конечныя вещи должны быть разсматриваемы, какъ модификаціи божественныхъ свойствъ: ихъ нельзя назвать аттрибутами Божества, потому-что каждый аттрибутъ Божества такъ безконеченъ, какъ и само Божество. Но аттрибуты Божества состоятъ въ безконечномъ мышленіи и безконечномъ протяженіи; слѣдовательно всѣ конечныя вещи суть модификаціи или *божественнаго мышленія или божественнаго протяженія*. Такъ это и есть въ природѣ: всѣ вещи въ природѣ можно раздѣлить на 2 порядка: вещи духовныя и тѣлесныя, и первыя суть модификаціи божественнаго мышленія, а вторыя - божественнаго протяженія; и то, что мы называемъ явленіями психическими суть явленія божественнаго аттрибута мышленія, а что мы называемъ явленіями физическими суть явленія божественнаго аттрибута протяженія. Но для системы Спинозы языкъ этотъ непривыченъ; и выраженіе „*явленія*" тогда было бы умѣстно при изложеніи его философіи, когда бы мы подъ нимъ разумѣли дѣйствительное *видоизмѣненіе сущности*. Спиноза не отдѣлялъ такъ тонко эти вещи, и раздѣленіе міра феноменальнаго отъ міра не феноменальнаго, установившееся въ философіи XVIII и XIX вв. со времени анализа Локка, было непонятно и чуждо ему. Для позднѣйшихъ метафизиковъ выраженіе Спинозы, что тѣла есть „модификація божественнаго

мышленія равнозначуще съ тѣмъ, что мышленіе есть откровеніе Божества (Шеллингъ, Гегель, Фихте).

Такимъ образомъ въ философіи Спинозы мы вмѣсто міра существъ имѣемъ одно существо, единую субстанцію съ двумя безконечными атрибутами мышленія и протяженія и съ безконечными модификаціями этихъ атрибутовъ (вещи конечныя); т. е. Божество есть Міръ и Міръ есть Божество (Deus sive Natura). Божество какъ субстанція, разсматриваемая въ своихъ атрибутахъ, есть natura naturans — природа рождающая; Божество, разсматриваемое въ своихъ модусахъ, т. е. міръ конечныхъ вещей — есть natura naturata — природа произведенная. Слѣдовательно философія Спинозы есть чистый пантеизмъ.

Здѣсь мы приходимъ къ вопросу, какъ слѣдуетъ смотрѣть на библейское ученіе о твореніи міра? Что такое твореніе? Для Спинозы ясно, что твореніе не есть какое либо случайное произведеніе міра, начавшееся когда либо, хотя бы и раньше времени; не есть актъ имѣющій начало и продолженіе; для него Божество есть постоянная, имманентная причина міра. Это-то ученіе объ имманентности Божества въ мірѣ, которое много занимало нѣмецкихъ философовъ начиная съ Фихте Старшаго. Очень многіе нѣмецкіе историки доказываютъ, что развитіе нѣмецкой философіи совершалось внѣ зависимости отъ Спинозы, но это несправедливо. Правда, что до конца XVIII система Спинозы возбуждала отвращеніе въ Германіи, такъ что одинъ извѣстный нѣмецкій ученый заявилъ, что никогда ни одинъ нѣмецъ не будетъ пантеистомъ; и когда нѣкоторые молодые нѣмецкіе ученые въ концѣ прошлаго вѣка начали останавливаться съ удовольствіемъ на системѣ Спинозы, то многіе въ Германіи возставали противъ этого направленія. Но вліяніе Спинозы разрасталось всё болѣе и болѣе: слѣдя по біографіямъ за жизнью нѣмецкихъ философовъ и даже просто писателей и поэтовъ, мы видимъ, какъ всѣ они мало по малу невольно поддавались вліянію Спинозы: такимъ образомъ Гете, Фихте Старшій, Шеллингъ, — всѣ они въ юношескіе годы зачитывались Спинозою, и всѣ стали пантеистами. Такъ-что вліянію этого мыслителя мы и должны приписать тотъ крупный и

неожиданный поворотъ, который дѣлаетъ нѣмецкая философія послѣ Канта. Нѣмецкій идеализмъ выросъ не изъ философіи Канта, какъ это утверждаютъ нѣмцы, а подъ вліяніемъ Спинозы: безъ послѣдняго послѣ Канта германская философія пошла бы совершенно другую судьбу, другое направленіе: высокій критицизмъ Канта не могъ породить догматическую философію, которая не обращала вниманія ни на какія препоны и преграды.

Догматическое направленіе въ нѣмецкой философіи объясняется и самымъ временемъ, когда она развивалась. Это была эпоха самаго широкаго развитія всѣхъ умственныхъ силъ Германіи; Германія, шедшая въ умственномъ развитіи за другими націями, Англіей и Франціей, - теперь во многихъ отношеніяхъ умственной жизни и творчества сравнялась съ ними. Сознаніе высоты своего развитія заставило нѣмцевъ думать, что для нихъ теперь уже нѣтъ образцовъ и что они сами могутъ служить образцами для другихъ народовъ. Въ философіи это отразилось крайнимъ развитіемъ догматизма.

Итакъ, позднѣйшія германскія системы обязаны своимъ происхожденіемъ въ большей степени вліянію Спинозы, чѣмъ вліянію Канта. Кантъ для нѣмецкихъ философовъ служилъ только аппаратомъ, формальною логикой; подъ этой формальною логикой они проводили принципы, которые съ критическою философіею Канта ничего общаго не имѣютъ.

Лейбницъ.

Родился въ 1646 г. въ Лейпцигѣ. Онъ обнаруживалъ съ молодыхъ лѣтъ необыкновенныя способности, и уже въ 1661 г. получилъ степень доктора. Жизнь его отличалась подвижностью, и большую часть ея онъ провелъ при разныхъ дворахъ, особенно при Ганноверскомъ, гдѣ былъ библіотекаремъ. Онъ обладалъ огромною эрудиціей (и поэтому былъ отличный совѣтникъ для государей по всевозможнымъ вопросамъ; корреспонденція его громадна. Кромѣ своихъ философскихъ сочиненій Лейбницъ знаменитъ въ исторіи науки еще тѣмъ, что

первый призвалъ къ осуществленію идею Бэкона объ учрежденіи Академій: подъ его непосредственнымъ вліяніемъ была основана первая Академія наукъ въ Берлинѣ въ 1701 г. и онъ былъ избранъ первымъ президентомъ ея; онъ-же хлопоталъ и передъ русскимъ правительствомъ объ основаніи Академіи наукъ въ СПб. Оригинальное положеніе въ исторіи философіи даетъ Лейбницу трактатъ его „Монадологія“. Этотъ трактатъ представляетъ опроверженіе системы Спинозы; именно: Спиноза утверждаетъ, что существуетъ только одна субстанція; Лейбницъ въ своей „монадологіи“ ставитъ положеніе, обратное этому, что существуетъ безконечное множество субстанцій. Эти субстанціи Лейбницъ раздѣляетъ на сложныя и простыя; простыя субстанціи онъ называетъ монадами или единицами. Такъ какъ сложныя субстанціи образуются изъ простыхъ, то и ученіе объ нихъ и является собственно предметомъ его „Монадологіи“, -откуда и самое это названіе.

Исторически ученіе Лейбница о монадахъ имѣетъ нѣкоторые прецеденты. Зародыши этого ученія мы находимъ у Платона и Демокрита; монады-это своего рода atoma individua Демокрита; и исходная точка у нихъ обоихъ одинакова, и существенные доводы одни и тѣже: существуютъ сложныя субстанціи, которыя измѣняются, слѣдовательно необходимо допустить существованіе субстанцій простыхъ, недѣлимыхъ, неизмѣняемыхъ (atoma individua, монады). Демокритъ приписываетъ своимъ атомамъ физическія свойства, а Лейбницъ-скорѣе психическія. Но и здѣсь онъ находитъ себѣ предшественника -именно Платона, съ его ученіемъ объ идеяхъ, и отчасти Аристотеля (въ его метафизикѣ). Платонъ признаетъ существованіе міра идей, бытій въ своемъ родѣ; можетъ быть и эти идеи несправедливо называть субстанціями въ смыслѣ Спинозы; но во всякомъ случаѣ это бытія (essentiae), подходящія къ субстанціямъ. Комбинація понятій могла привести Лейбница къ средней системѣ между философіей Демокрита и философіей Платона. Въ основѣ міра у него положено безчисленное множество не бытій только, но субстанцій, обладающихъ психическими

свойствами. Такимъ образомъ въ ученіи Лейбница является чистый спиритуализмъ, недопускающій дуализма.

Ученіе о свойствахъ простыхъ субстанцій или монадъ.

1. Монады безтѣлесны, не протяженны, духовной природы. Это слѣдуетъ изъ самаго понятія о монадахъ: онѣ не протяженны, потому что подъ монадами мы разумѣемъ существа простыя, недѣлимыя, между тѣмъ какъ всякое протяженіе дѣлимо. Діалектика у Лейбница, какъ и у самаго Картезіанца всесильна.

2. Монады не подвергаются никакому внѣшнему вліянію: ихъ бытіе чисто внутреннее. Онѣ не могутъ имѣть вліянія одна на другую, потому что для этого необходимо обладать природою физическою, которой онѣ не имѣютъ (этотъ принципъ совпадаетъ съ тѣмъ, который выведенъ Декартомъ, Гейлинксомъ и Мальбраншемъ въ ученіи объ отношеніи души къ тѣлу); слѣдовательно бытіе ихъ ограничивается чисто внутреннею дѣятельностью, т. е. тѣмъ, что мы имѣемъ въ психическихъ явленіяхъ; это бытіе состоитъ исключительно въ преемственныхъ измѣненіяхъ.

3. Монады не тождественны одна другой: Это Лейбницъ доказываетъ своимъ закономъ неразличимости (lex indiscernibilium) т. е. что если бы мы допустили существованіе тождественныхъ монадъ, то не имѣли бы ничего для различенія ихъ; получилось бы единство, вмѣсто множественности, и мы возвратились бы къ ученію Спинозы съ его единою субстанціею.

Опредѣляя точнѣе бытіе монадъ и ихъ сущность, Лейбницъ всѣ внутреннія измѣненія монадъ сводитъ къ преемству идей; преемство измѣненій, въ которомъ идетъ бытіе монадъ, есть преемство идей; всѣ модификаціи монадъ суть модификаціи идей.

Изъ всѣхъ этихъ положеній видно, что въ основу всего міра Лейбницъ кладетъ начало психическое, безчисленное множество тѣхъ духовныхъ субстанцій, которыя мы называемъ душами.

Лейбницъ различаетъ монады спящія, дремлющія и пробуждающіяся. Монады спящія это сложныя субстанціи органическаго и растительнаго царствъ,

монады-гармонія сложныя — это животныя; монады просвѣщенныя — души людей. Такимъ образомъ спиритуализмъ этого ученія становится вполнѣ очевиднымъ. Для спиритуалиста обыкновенно всего труднѣе бываетъ опредѣлить что такое тѣло, — какъ для матеріалиста — что такое душа. Спрашивается какъ же понимаетъ тѣло Лейбницъ. По его мнѣнію всякое тѣло (минералъ, растеніе, животное) все равно состоитъ изъ монадъ, т. е. психическихъ субстанцій. Но роль, которую играютъ эти простыя субстанціи въ системахъ субстанцій сложныхъ, — различна. Такъ однѣ монады въ этихъ сложныхъ субстанціяхъ являются относительно другихъ монадъ душами, а эти другія въ противоположность имъ образуютъ какъ бы тѣло; монада, занимающая центральное положеніе относительно другихъ составляющихъ въ сложной субстанціи. Яснѣе всего это видно въ человѣкѣ. Центральность эта заключается въ томъ, что центральная монада представляетъ себѣ міръ по состоянію тѣхъ монадъ, которыя входятъ въ составъ тѣла и т. е. отношенія эти внѣшнія относительно внѣшнихъ бываютъ внутренними. Изъ того, что сказано было о тѣлѣ, ясно становится, что такое матерія для Лейбница. Матерія не есть что либо реальное. Матерія какъ и протяженіе, есть явленіе, состоящее изъ неясныхъ идей монадъ, которыя не трудно объяснить: идея протяженія, пространства — это смутная идея одновременнаго существованія (сосуществованія) монадъ. Такъ какъ существуетъ множество субстанцій одновременно, то естественно, что въ понятіи монады, достигшей сознанія (центральной), эта одновременность отражается въ извѣстныхъ идеяхъ, именно въ этомъ воззрѣніи, въ этой идеѣ пространства. Такимъ образомъ идея протяженности — это неясное представленіе сосуществованія.

Въ ученіи объ отношеніи между душою и тѣломъ Лейбницъ примыкаетъ къ нѣкоторымъ [illegible]-

шимъ последователемъ Декарта. Онъ не можетъ допустить прямого физическаго влiянiя монады центральной на монады периферiи или тела на душу. Лейбницъ думаетъ, что кажущееся влiянiе тела на душу и наоборотъ есть въ действительности только одно соответствiе того, что происходитъ въ душе, съ темъ, что происходитъ въ теле безъ всякаго влiянiя. Это соответствiе онъ понимаетъ иначе, чемъ Гейлинксъ. Если, говоритъ онъ, мы обратимся къ сравненiю 2хъ часовъ, идущихъ одинаково, то мы можемъ объяснить эту одинаковость ихъ хода трояким образомъ, предположивъ, что или 1) они идутъ одинаково потому, что колеса однихъ часовъ влiяютъ на колеса другихъ, или 2) потому, что постоянно направляются мастеромъ часовъ (это взглядъ Гейлинкса), или 3) ходъ часовъ одинаковъ, потому что они устроены такъ совершенно, что является полное соответствiе между ними безъ постояннаго регулированiя ихъ хода, устроившимъ ихъ мастеромъ. Это последнее сравненiе и выражаетъ взглядъ Лейбница на отношенiе души и тела: Тело соответствуетъ душе вследствiе первоначально устроенной гармонiи между ними — harmonia praedestinata. Что же такое идеи для Лейбница, — съ точки зренiя, какую онъ установилъ? По ученiю его все идеи души суть идеи врожденныя; въ этомъ состоитъ вся сущность души. Въ чемъ состоитъ процессъ ихъ бытiя? Въ томъ, что идеи переходятъ изъ одного состоянiя въ другое; ~~сначала~~ они темныя, а потомъ становятся ясными и затемъ снова темнеютъ. Но природа идей не изменяется.

О Божестве. Божество существуетъ; это доказывается просто закономъ достаточнаго основанiя. Лейбницъ верилъ, что это такой же первоначальный законъ логики, какъ и другiе (законы тождества) законы формальнаго мышленiя. Все должно иметь свое основанiе;

міръ также долженъ имѣть основаніе; основаніе конечныхъ монадъ есть монада безконечная — Божество, безконечное мышленіе, творящее другія монады. Міръ нашъ, въ которомъ дѣйствуетъ Божество, есть наилучшій изъ міровъ (оптимизмъ).

Составили: Матвѣй Любавскій
и Василій Розановъ.

Исторія философіи

Лекціи Орд. Проф. М. М. Троицкаго

Курсъ 188$^2/_3$ г.

Исторія философіи.

Введеніе.

Излагая философію Бэкона, мы сказали, что послѣ Бэкона мы наблюдаемъ три главныя направленія въ исторіи философіи: французское, начало которому положилъ Декартъ, англійское, начинающееся съ Бэкона, и нѣмецкое, идущее отъ Канта. Эти три направленія разнятся между собой, какъ по методу философіи, такъ и по взгляду на самое ея содержаніе.

Если мы обратимъ вниманіе на методъ, то найдемъ, что Декартъ и его школа при выборѣ философскаго метода остановились на дедукціи, отчего картезіанская философія и называется „дедуктивной", послѣдователи Бэкона, напротивъ, пользовались главнымъ образомъ индукціей, такъ что ихъ философію можно назвать „индуктивной." Что касается до третьяго, нѣмецкаго направленія философіи, то мы замѣчаемъ въ немъ нѣкоторый синтезъ обоихъ методовъ, равно какъ и самихъ взглядовъ на основное содержаніе философіи.

Чтобы точнѣе охарактеризовать методъ Декарта и методъ школы Бэкона, замѣтимъ слѣдующее. Употребленіе дедукціи въ картезіанской школѣ тѣмъ отличается отъ употребленія ея въ школѣ Бэкона, что Декартъ и его школа выводятъ все содержаніе философіи изъ нѣсколькихъ простыхъ понятій и предложеній, составляющихъ содержаніе общаго здраваго смысла людей. Они вовсе не ставятъ требованія, чтобы первой основой науки была разработка фактовъ, за которой должна слѣдовать переработка этихъ сырыхъ знаній при помощи индуктивныхъ пріемовъ и только потомъ уже, когда

накопилось достаточное количество индуктивных знаний, пользование добытыми фактами и наведеніями, какъ основаніемъ для дедукціи. Съ точки зрѣнія Бэкона и его школы, дедукція является завершеніемъ усилій нашего ума, послѣдней ступенью, къ которой должень стремиться человѣкъ, а не точкой, съ которой онъ начинаетъ. Наоборотъ, Картезіанцы полагали, что достаточно съ одной стороны нѣкоторыхъ вѣрныхъ простыхъ понятій и предложеній, а съ другой стороны отличнаго метода, чтобы построить систему философіи. Въ этомъ отношеніи дедукція Картезіанской школы подобна дедукціи геометрической. Древніе геометры, напр. Эвклидъ, тоже говорили, что они получаютъ все содержаніе геометріи изъ такъ называемыхъ общихъ понятій и нѣкоторыхъ общихъ предложеній, доступныхъ смыслу каждаго. По сходству съ методомъ геометріи, и методъ Картезіанской школы называется также „геометрическимъ". Этотъ методъ весьма хорошо обозначенъ и въ теоріи метода Декарта, и въ его системѣ философіи, но всего рельефнѣе онъ выступаетъ въ трудахъ Спинозы. Система Спинозы, съ точки зрѣнія метода, послѣднее слово Картезіанской философіи. Замѣтимъ однако, что Картезіанская школа вовсе не отвергала индукціи. Хотя она и не считала ее важной для построенія системы философіи, однако признавала также здравымъ способомъ изслѣдованія. Такой отзывъ объ индукціи мы встрѣчаемъ, какъ у Декарта, такъ и у его послѣдователей. Слѣдовательно было бы несправедливо смотрѣть на Картезіанцевъ, какъ на враговъ индукціи: они признавали ее, но только считали не важной.

Перейдемъ къ методу школы Бэкона. Этотъ методъ, какъ мы сказали, есть методъ индуктивный, по крайней мѣрѣ индуктивный по преимуществу; но было бы несправедливо думать, что школа Бэкона остановилась на одной индукціи. Этого не было ни у самого Бэкона, ни у его послѣдователей. Бэконъ требовалъ наведенія только, какъ основанія, или, какъ онъ выражается, „столповъ", устоевъ ума" для дедукціи. Но онъ никогда не думалъ, чтобы эти „столпы", на которыхъ должно основаться зданіе философіи, могли замѣнить самое зданіе. Эта мысль проводится имъ въ его „Novum Organon", - гдѣ онъ прямо раздѣляетъ всѣ умственные процессы на два класса: 1, пріобрѣтеніе путемъ наведенія „аксіомъ" ... ...ерхнихъ общихъ предложеній (что разъ достигнуто наведеніемъ и считается очевидной истиной, есть, на языкѣ Бэкона, „аксіо-

ма"); 2, пользованіе этими „аксіомами" для объясненія явленій, т. е. то, что мы называемъ „дедукціей". (Терминъ „дедукція" въ теперешнемъ смыслѣ былъ введенъ гораздо позднѣе Бэкона и неизвѣстно кѣмъ; установила же его опредѣленное значеніе и ввела его во всеобщее употребленіе логика Милля. Во времена Бэкона, вмѣсто слова „дедукція" употребляли терминъ „силлогизмъ". Но если терминъ „дедукція" и не встрѣчается у Бэкона, то все-таки несомнѣнно, что у него излагается ученіе о дедукціи). Что было у Бэкона, то мы видимъ и у его послѣдователей. Всѣ они начинаютъ свою философію съ простыхъ описаній и наведенія, но затѣмъ ведутъ дѣло съ помощью, съ одной стороны, тѣхъ же пріемовъ, а съ другой стороны, съ помощью дедукціи. Такимъ образомъ мнѣніе нѣкоторыхъ нѣмецкихъ ученыхъ, что Бэконъ, якобы, не признавалъ силлогизма или дедукціи и придавалъ значеніе одному наведенію и что школа Бэкона тоже пренебрегала дедукціею, не выдерживаетъ ни малѣйшей критики. Разбирая сочиненія писателей школы Бэкона, мы видимъ, что всѣ они пользуются одинаково и наведеніемъ, и дедукціей. Итакъ, индукція, которая сдѣлалась отличительнымъ признакомъ англійской философіи, не исключаетъ дедукціи. Индукція считается основнымъ, фундаментальнымъ пріемомъ, которымъ прежде всего слѣдуетъ пользоваться при разработкѣ науки, но не окончательнымъ, а завершающимся дедукціей. Дедукція, какъ ее понималъ и Бэконъ, есть, по прекрасному выраженію Милля, „преобразованная индукція." Въ понятіе строгаго наведенія должна входить дедукція; поэтому, когда говорятъ объ „индуктивномъ" методѣ, то разумѣютъ методъ „индуктивно-дедуктивный."

Что касается до метода нѣмецкой школы, у которой мы встрѣчаемъ стараніе примирить оба метода, то его гораздо легче будетъ понять послѣ того, какъ мы разсмотримъ отличительныя черты содержанія философіи обоихъ предшествующихъ направленій.

Что же составляетъ содержаніе философіи школы Картезіанской и школы Бэкона? Кратко говоря, Картезіанская школа основаніемъ философскихъ наукъ считаетъ метафизику, въ чемъ сходится съ современной ей схоластикой, между тѣмъ какъ школа Бэкона основаніемъ философскихъ наукъ считаетъ психологію. Такъ, философія права Спинозы опирается на его метафизику, а философія права Гобб.

ся на его психологію. Что же мы видимъ и въ другихъ философскихъ наукахъ. Это стремленіе основать все на метафизикѣ очень отчетливо выступаетъ у представителей Картезіанской школы, такъ что у Гегеля, котораго тоже можно причислить къ Картезіанской школѣ, даже логика построена совершенно съ онтологической точки зрѣнія. Итакъ, метафизика у Декарта и его последователей считается основой всѣхъ другихъ философскихъ наукъ, если онѣ только имѣютъ строго философскій характеръ; на сколько же онѣ не опираются на нее, онѣ считались вступительными, дополнительными науками. Такъ школа Декарта не отвергала психологіи, но считала ее лишь какъ бы введеніемъ, вступленіемъ въ философію, - взглядъ, который мы встрѣчаемъ до сихъ поръ во многихъ нѣмецкихъ философскихъ школахъ, которыя не считаютъ психологію философской наукой. Школа Бэкона представляетъ въ этомъ отношеніи совершенный контрастъ: для нея психологія составляетъ, такъ сказать, фундаментъ, основаніе, ядро философіи. Всѣ другія философскія науки и даже науки соціальныя, политическія опираются на психологію. Вслѣдствіе этого преобладанія въ Картезіанской школѣ метафизики, а въ школѣ Бэкона - психологіи, эти направленія называются: первое „метафизическимъ", а второе „психологическимъ". Но это только въ томъ смыслѣ, какъ было объяснено. Это не значитъ, что школа Бэкона забыла за психологіей всѣ другія философскія науки, но что, по ея мнѣнію, прежде всего должна быть разработана психологія, потому что успѣхи другихъ философскихъ наукъ зависятъ въ значительной степени отъ успѣховъ психологіи. Безъ всякаго сомнѣнія эти науки имѣютъ свои факты, выступающіе изъ предѣловъ фактовъ, общихъ съ психологіей, - для логики это - факты научнаго изслѣдованія, для философіи права - факты положительнаго законодательства, для морали - существующая нравственность и популярныя понятія о нравственности и т.п.; но основаніе для ихъ обработки можетъ дать, по мнѣнію англійской философіи, только психологія. Такъ въ анализѣ эстетическихъ чувствъ заключается лучшее основаніе для обработки эстетики точно такъ же, какъ въ теоріи нравственнаго чувства - для морали. Итакъ, вотъ, каково различіе между Картезіанской и Бэконовской школой, по отношенію къ взгляду на содержаніе философіи.

Посмотримъ теперь, что составляетъ основное со-

держаніе третьяго, позднѣйшаго направленія. Всѣ направленія такого рода, отличающіяся примирительнымъ характеромъ, не поддаются легкому анализу, потому что различія, характерныя черты примиряемыхъ направленій въ нихъ стушевываются, затираются, такъ что они представляютъ нѣчто зыбкое и скользкое. Примирительное направленіе не обращается прямо къ фактамъ, къ дѣйствительности, а къ теоріямъ дѣйствительности. Существуетъ одна теорія, другая теорія, одна система, другая система. Тутъ обращается вниманіе не на то, насколько та или другая изъ нихъ соотвѣтствуетъ дѣйствительнымъ фактамъ, а на то, что одна система совершенно расходится съ другой по своимъ пріемамъ и результатамъ. Противоположность эта кажется крайней, а крайнія направленія, повидимому, должны повести къ созданію третьяго, примиряющаго направленія. Мысль, которая имѣетъ весьма много и основательнаго и заманчиваго: заманчиваго потому, что тутъ уже не требуется самому обращаться къ фактамъ, дѣйствительности и изучать ихъ. Все уже готово; остается сдѣлать счастливое соединеніе, найти золотую середину, которая и будетъ вѣрнымъ изложеніемъ дѣла; потому что противоположныя направленія крайни, слѣдовательно ложны. Такъ разсуждали со времени Канта въ Германіи, и къ этому направляли всѣ усилія. Примирить два враждующія направленія считалось подвигомъ, который ставился безконечно выше трудовъ Декарта и Бэкона; а между тѣмъ дѣло сводилось только къ тому, чтобы найти эту золотую середину. Чтобы не унижать талантовъ нѣмецкихъ ученыхъ, замѣтимъ, что нѣмецкіе философы отличаются не меньшей талантливостью, чѣмъ представители англійской и французской школы. Нѣкоторыхъ нельзя поставить ниже ни одного изъ самыхъ геніальныхъ представителей этихъ школъ. Дѣло идетъ не о талантливости, а о результатахъ. И талантливый, и геніальный человѣкъ, подъ вліяніемъ ошибочныхъ взглядовъ на методъ, можетъ придти къ ошибочнымъ результатамъ. Такъ было съ самыми геніальными математиками, то же можетъ быть при извѣстныхъ условіяхъ и въ другихъ областяхъ знаній; такъ было и здѣсь. Кантъ и его послѣдователи старались соединить оба метода. Что же должно было выйти? Какъ соединить оба метода? Долженъ ли быть методъ индуктивно-дедук-

тивный, или дедуктивно-индуктивный? Этотъ вопросъ не разрѣшимъ, потому что лучшаго соединенія индукціи и дедукціи, чѣмъ въ школѣ Бэкона и его послѣдователей, представить нельзя. Поэтому мы и видимъ, что въ нѣмецкой школѣ нѣтъ никакого опредѣленнаго, яснаго взгляда на методъ философіи. Стремленіе Канта соединить оба метода - дедукцію и индукцію - привело къ тому, что даже лучшіе его ученики не знали, каковъ собственно его методъ. Тотчасъ послѣ смерти Канта школа его раздѣлилась на двѣ вѣтви, - одна, съ Физомъ (1773 - 1843) во главѣ, полагала, что философія Канта аналитическая, что онъ держится индукціи, и сближала его съ англійской школой, наоборотъ другая, во главѣ съ Рейнгольдомъ (Рейнгольдъ Старшій 1758-1823) думала, что его философія синтетическая, что онъ придерживается дедуктивнаго метода, и сближала его съ картезіанской школой.

Если мы обратимъ вниманіе на содержаніе философіи третьяго направленія, то найдемъ и здѣсь стремленіе слить двѣ основныя доктрины - метафизику и психологію. Это можетъ служить ключемъ, чтобы разобрать самыя туманныя явленія нѣмецкой школы - философію Фихте, Шеллинга и др. Какъ Вы на нихъ ни смотрите, но въ концѣ замѣтите, что ихъ метафизика имѣетъ существенныя черты психологіи и наоборотъ. Философія Фихте Старшаго, его выводы относительно абсолютнаго „я" имѣютъ черты той и другой доктрины. Третье направленіе философіи старалось примирить оба предыдущія и преобразовать метафизику въ психологію и психологію въ метафизику.

Къ этой характеристикѣ трехъ главныхъ направленій новой философіи мы должны прибавить, что хотя мы и называемъ эти направленія французскимъ, англійскимъ и нѣмецкимъ, но это не должно вводить въ заблужденіе. Въ дѣйствительности французское направленіе было усвоено и въ другихъ странахъ и однимъ изъ лучшихъ его представителей является Голландецъ Спиноза. Англійская школа имѣетъ своихъ геніальныхъ представителей во Франціи: таковы Кондильякъ (1715-1780) и его школа. Затѣмъ, надо сказать, что и нѣмецкая философія имѣла нѣкоторыхъ представителей и во Франціи, и въ Англіи: такъ Кузенъ (1792-1867), Мэнъ де Биранъ (1766-1824) и др. ясно показываютъ слѣды вліянія нѣмецкой философіи. Слѣ-

довательно, характеризуя эти три направленія, мы не хотѣли сказать, что они господствовали исключительно въ соотвѣтствующихъ названію школъ странахъ; напротивъ послѣдователи и даже представители ихъ находились часто не въ той странѣ, гдѣ они первоначально возникли.

Изъ этихъ трехъ направленій философіи мы обратимся къ англійскому. Оно имѣетъ своими выдающимися представителями Гоббса, Локка, Бэркли, Юма, Рида, Гэртли, Броуна, Дж. Ст. Милля, Бэна, Спенсера и Льюиса.

Англійская школа.

Гоббсъ (1588 - 1679)

Разсматривая философію Гоббса, мы остановимся во 1-хъ на его логикѣ, во 2-хъ на его психологіи и въ 3-хъ на его политикѣ.

Что касается логики Гоббса, то въ послѣднее время относительно ея возникли нѣкоторыя важныя недоразумѣнія. Многіе, считающіе дедукцію исключительной принадлежностью Картезіанской школы, находя дедуктивный методъ въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ Гоббса, заключаютъ, что Гоббсъ не принадлежитъ къ школѣ Бэкона, но что онъ долженъ быть признанъ картезіанцемъ. Это странное недоразумѣніе возникло у нѣкоторыхъ нѣмецкихъ писателей и отчасти отразилось и въ русской литературѣ. Поэтому на немъ нельзя не остановиться. Есть-ли какое-нибудь основаніе Гоббса, ближайшаго ученика Бэкона, причислять къ Картезіанской школѣ? Мы полагаемъ, что это недоразумѣніе объясняется просто тѣмъ, что лица, считающія дедукцію исключительной принадлежностью школы Декарта, естественно смотрятъ невѣрно на нѣкоторыя явленія въ школѣ Бэкона. Мы утверждаемъ, что Гоббсъ не стоялъ ни подъ какимъ прямымъ или косвеннымъ вліяніемъ Декарта. Это - одинъ изъ самыхъ вѣрныхъ и одинъ изъ самыхъ блестящихъ учениковъ Бэкона. Когда появилось главное сочиненіе Декарта, Meditationes de prima philosophia, Гоббсъ, вмѣ

сто съ другими сильными противниками Декарта, вооружился противъ него, и характеръ его критики таковъ, что онъ показываетъ, что, какъ ни талантливъ Декартъ, на его философію обращать вниманія не слѣдуетъ.

Далѣе, сравненіе философіи Гоббса и философіи Бэкона по характеру показываетъ тождество направленія философіи обоихъ писателей, изъ чего видно прямое вліяніе Бэкона на Гоббса. Прежде всего, и Бэконъ, и Гоббсъ смотрятъ совершенно одинаково на задачу философіи и выражаютъ ее приблизительно въ однихъ и тѣхъ-же терминахъ. Извѣстно, какъ Бэконъ смотрѣлъ на тѣсную задачу науки: собственно задача науки, по Бэкону, заключается въ томъ, чтобы „открыть дѣйствія всѣхъ причинъ и причины всѣхъ дѣйствій". Это - афоризмъ, который постоянно повторяется въ изложеніяхъ логики. Понятіе о философіи и наукѣ и у Бэкона, и у Гоббса тождественны и прежде всего въ томъ смыслѣ, что ни тотъ, ни другой не дѣлаютъ изъ философіи спеціальную дисциплину, что философія у нихъ тождественна съ наукой. Такимъ образомъ философія, какъ наука, раздѣляется на двѣ части: философію природы и философію человѣка. Это воззрѣніе выражено у Бэкона въ его знаменитомъ дѣленіи наукъ; оно осталось и у Гоббса. У него изложеніе философіи начинается съ изложенія философіи природы (Elementorum philosophiae sectio I. De corpore) - физики (тутъ и астрономія, по прежнему дѣленію наукъ, тутъ и физика въ строгомъ смыслѣ - ученіе о свѣтѣ, теплотѣ и т. п.), а затѣмъ идетъ философія человѣка - „de homine" - точно также, какъ и у Бэкона. За этимъ отдѣломъ - о природѣ человѣка - идетъ отдѣлъ „о человѣкѣ, какъ гражданинѣ" - „de cive", переработанный имъ потомъ въ отдѣльное сочиненіе - „Leviathan." Итакъ, общій взглядъ на философію у Бэкона и у Гоббса одинъ и тотъ-же. Но и самъ Декартъ смотрѣлъ на философію, какъ на науку (не то, правда у его послѣдователей); только у него есть тенденція смотрѣть на философію широко, почему его философія и начинается метафизикой богословскаго характера, а оканчивается тѣмъ, чѣмъ начинается у Бэкона и Гоббса - астрономическими, физическими и т. п. ученіями. Итакъ, не это составляетъ отличіе, а взглядъ на задачу философіи.

Обратимся къ методу Гоббса. И здѣсь мы увидимъ тождество во взглядахъ Бэкона и Гоббса. Что такое методъ Бэко-

на? Если говорить въ широкомъ смыслѣ, то это методъ „опытный“, но только не „эмпирическій“, какъ говорятъ знающіе укоръ Бэкона. Напротивъ, Бэконъ тоже вооружался противъ эмпиризма, но съ тѣмъ различіемъ, что онъ вооружался и противъ раціонализма, полагая, что истинный научный методъ долженъ состоять въ соединеніи обоихъ пріемовъ, т. е. въ томъ, чтобы данное опытомъ перерабатывалось разумомъ. Это и есть наведеніе. Наведеніе вовсе не эмпиризмъ, въ средневѣковомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ простаго описанія. Наведеніе есть широкая обработка даннаго опытомъ и наблюденіемъ научнаго матеріала. Наведеніе должно опираться на наблюденіе и опытъ, а дедукція на наведеніе и, слѣдовательно, опять таки на опытъ и наблюденіе. — Каковъ же методъ Гоббса? Его методъ таковъ же, какъ и методъ Бэкона. Въ подтвержденіе этого можно привести одно мѣсто изъ введенія въ его сочиненіе „Левіаѳанъ“: „Я рѣшился не принимать никакого принципа на вѣру. Я говорю людямъ только то, что они уже знаютъ или могутъ знать по опыту.“ Бэконъ, въ минуту тонкаго различенія всѣхъ особенностей научнаго метода, говоритъ, что никакая наука не открываетъ ничего, что такъ или иначе не входило бы въ кругъ прямаго наблюденія (конечно, наблюденія въ широкомъ смыслѣ — наблюденія физическаго, психологическаго, логическаго, филологическаго. Когда мы наблюдаемъ логическій процессъ, то процессъ наблюденія, конечно, иной, чѣмъ, когда мы изучаемъ химическія или физіологическія явленія). По Бэкону въ наукѣ нельзя узнать ничего, что было бы абсолютно неизвѣстно человѣку. То же говоритъ и Гоббсъ — „что они уже знаютъ или могутъ знать по опыту“, — т. е. знаютъ популярно, знаютъ, но не понимаютъ. „И надѣюсь, прибавляетъ онъ, что это спасетъ меня отъ наиболѣе грубыхъ заблужденій. Я могу ошибиться только вслѣдствіе слишкомъ опрометчивыхъ выводовъ и постараюсь избѣгать ихъ,“ т. е. основанія мои будутъ несомнѣнно вѣрны, потому что я буду говорить только то, что знаютъ или могутъ знать по опыту всѣ, за основанія я не боюсь; ошибки могутъ быть только тогда, когда придется дѣлать заключенія, но онѣ могутъ быть только въ случаѣ поспѣшнаго вывода. Это совершенно бэконовское понятіе о методѣ. Слѣдовательно, [illegible] ми на методъ у Гоббса и у Декарта, [illegible], что можно вывести всю систему философіи изъ одной идеи

ны, нѣтъ никакого сходства.

Перейдемъ отъ этихъ общихъ возраженій къ спеціальнымъ указаніямъ Гоббса на методъ. Методъ философіи, говоритъ онъ, есть частію анализъ, частію синтезъ: анализъ при восхожденіи отъ ощущеній къ началамъ, а въ остальномъ, т.е. въ нисхожденіи отъ началъ къ фактамъ, – синтезъ. Что, что Гоббсъ называетъ „началами" есть, на языкѣ Бэкона, „аксіомы." Путемъ изученія фактовъ мы должны добывать аксіомы, начала, – это методъ аналитическій. Бэконъ называетъ его „индукцией." Затѣмъ – методъ синтетическій – нисхожденіе отъ началъ къ фактамъ. Гоббсъ пользуется здѣсь своей собственной терминологіей, и это отчасти сбиваетъ изучающихъ его. Онъ удерживаетъ старыя названія – анализъ и синтезъ. Теперь мы употребляемъ терминъ „дедукція" и подъ этимъ однимъ словомъ разумѣемъ цѣлый методическій пріемъ, а тогда этой терминологіи не существовало, и, напр., Бэконъ, говоря о дедукціи, долженъ былъ употреблять цѣлое предложеніе или описаніе. Въ своемъ „Novum Organon" онъ утверждаетъ, что, радъ добыты извѣстныя аксіомы, мы должны идти снова отъ аксіомъ къ фактамъ, – вотъ методъ, но названія его нѣтъ. Гоббсъ употребляетъ для этого слово „анализъ" и „синтезъ", объяснивъ ихъ значеніе. Такимъ образомъ, изъ всего вышесказаннаго видно, что Гоббсъ, въ отношеніи метода, не отличался отъ Бэкона. Если же у Гоббса виднѣе дедукціе, чѣмъ у Бэкона, то объясняется это тѣмъ, что Бэконъ писалъ только о методѣ и никакихъ систематическихъ сочиненій не оставилъ, – Гоббсъ же писалъ трактаты систематическаго характера, почему у него и яснѣе пользованіе дедукціей.

<u>Психологія Гоббса.</u> Гоббса слѣдуетъ признать однимъ изъ величайшихъ психологовъ новаго времени. Прямо или косвенно его психологія оказала глубокое и важное значеніе на всю европейскую философію. Прежде всего, нельзя не видѣть вліянія Гоббса на психологическія работы школы Локка. Затѣмъ, прямое вліяніе Гоббса можно замѣтить на нѣкоторыхъ французскихъ философахъ: напр. несомнѣнно на Кондильяка. Наконецъ, если мы будемъ просматривать нѣмецкую философскую литературу, то и здѣсь найдемъ вліяніе Гоббса: теорія памяти Фриза есть очевидная переработка теоріи Гоббса, а такъ какъ теорія Фриза легла въ основаніе работъ Гербарта и Бенеке и ихъ послѣдователей, то мы не можемъ не признать широкаго вліянія Гоббса и на

нѣмецкую философію.

Гоббсъ сводитъ всѣ психическія свойства человѣка къ двумъ способностямъ: во 1ых способности познавательной, во 2ых способности дѣятельной. Въ основаніи и той, и другой способности лежитъ одинъ и тотъ же психологическій процессъ, именно наши ощущенія. Всѣ другія психическія явленія, все это есть развитіе и преобразованіе нашихъ ощущеній. Такой взглядъ, весьма остроумно и тонко проведенный Гоббсомъ, дѣйствительно очень упрощаетъ изученіе психическихъ процессовъ. Правиленъ или неправиленъ онъ въ частностяхъ это другой вопросъ. Что такое ощущеніе? Ощущеніемъ, по Гоббсу, называется впечатлѣніе, производимое на человѣка тѣлами. Эти впечатлѣнія, которыя получаются при дѣйствіи внѣшнихъ тѣлъ на его органы чувствъ - зрѣніе, слухъ и т.д., распространяются черезъ нервы въ центральный органъ нервной системы - мозгъ, - и оттуда, другими нервами доходятъ до сердца. Эти-то впечатлѣнія и суть ощущенія, т.е. Гоббсъ не различаетъ въ ощущеніяхъ двухъ сторонъ - физической и психической: для него это одно и то-же. Всякое впечатлѣніе, производимое тѣломъ на человѣка, есть того или другаго рода движеніе, потому что всѣ тѣла, окружающія организмъ человѣка, только и могутъ дѣйствовать на его органы движеніемъ, а движеніе не можетъ произвести ничего другаго, кромѣ движенія. Такимъ образомъ эта теорія ощущеній сразу показываетъ въ Гоббсѣ матеріалиста. Онъ разсматриваетъ ощущенія, какъ нѣкотораго рода движенія, которыя не отличаются, по природѣ, отъ другихъ движеній - свѣта, теплоты и т. п. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, по Гоббсу, чтобы наши ощущенія были отпечатками чего либо внѣшняго. То, что мы называемъ цвѣтомъ или фигурой, не есть на самомъ дѣлѣ принадлежность чего либо существующаго внѣ насъ по той простой причинѣ, что все, что доходитъ до нашего мозга, есть только движеніе. Слѣдовательно, не можетъ быть рѣчи о какомъ либо качествѣ внѣшнемъ нашему мозгу, нашей душѣ. Такимъ образомъ, по Гоббсу, должно признать справедливымъ ученіе нѣкоторыхъ древнихъ философовъ - матеріалистовъ, напр. Демокрита и Эпикурейцевъ. (Интересно, что этотъ идеалистическій взглядъ - что всѣ наши ощущенія имѣютъ субъективный характеръ, что мы сознаемъ въ ощущеніяхъ не то, что внѣ насъ, а то, что въ насъ - былъ первоначально выработанъ матеріалистами). Человѣкъ, по Гоббсу, чувствуетъ въ ощущеніи

ти, что есть въ немъ. Слѣдовательно, если идетъ вопросъ, - каковы эти истинныя свойства тѣлъ, надо отвѣчать, что мы ихъ не знаемъ. Все, что мы знаемъ о тѣлахъ, это только то, что они дѣйствуютъ на насъ, производя посредствомъ своего движенія извѣстныя впечатлѣнія.

Изъ ощущеній Гоббсъ объясняетъ высшія душевныя явленія - 1, познавательную способность и 2, дѣятельную или практическую способность.

Происхожденіе всѣхъ умственныхъ процессовъ Гоббсъ объясняетъ посредствомъ - во 1ыхъ, прямаго преобразованія нашихъ ощущеній въ идеи; во 2ыхъ, посредствомъ процесса наименованія вещей.

Всѣ идеи, съ точки зрѣнія Гоббса, въ концѣ концовъ соотвѣтствуютъ нашимъ ощущеніямъ, т.е. суть идеи того или другаго свойства матеріи - тепла, свѣта, фигуры, протяженія и т.п. Идеи бываютъ сложныя и элементарныя, простыя. Сложныя идеи образуются изъ другихъ идей, а простыя изъ ощущеній. Очевидно, что, если всѣ наши идеи суть только идеи тѣлъ, то мы можемъ знать только тѣла. Ничего духовнаго мы постигнуть не въ состояніи. И Гоббсъ твердо стоитъ на этой точкѣ зрѣнія. Если спросить его, существуетъ-ли что-либо, кромѣ тѣлъ, онъ отвѣтитъ, что ничего нѣтъ. Все, что есть, - это только движеніе и тѣла. Есть ли Богъ? На это Гоббсъ отвѣтилъ бы, что мы этому вѣримъ, но, что, если онъ существуетъ, то есть тѣло; то же и относительно души. Если духъ есть субстанція, отдѣльная отъ тѣла, если существуетъ существо всемогущее - Богъ, то мы и то, и другое не можемъ представлять себѣ иначе, какъ тѣла. Здѣсь Гоббсъ является матеріалистомъ, но его матеріализмъ имѣетъ характеръ древней матеріалистической метафизики, которой придерживались даже нѣкоторые древніе христіанскіе отцы церкви, напр. Тертулліанъ, Григорій Нисскій и др. Этотъ матеріализмъ не уничтожаетъ вѣру и, въ этомъ отношеніи, мало отличается отъ спиритуализма. Поэтому въ числѣ послѣдователей Гоббса были многіе богословы, вполнѣ раздѣляющіе его точку зрѣнія, что Бога и душу нельзя себѣ представить иначе, какъ въ видѣ тѣла.

По ученію Гоббса, простыя идеи получаются вслѣдствіе того, что испытанныя нами ощущенія постепен-

но ослабѣваютъ, теряютъ свою интенсивность. При извѣстной степени ослабленія *ощущенія становятся идеями*. Ощущенія же, по мнѣнію Гоббса, не могутъ не ослабѣвать, потому что процессъ ощущенія непрерывенъ: за ощущеніями испытанными слѣдуютъ новыя, такъ что старыя вытѣсняются. Чѣмъ болѣе ощущеніе отходитъ въ прошлое, тѣмъ менѣе оно становится интенсивнымъ сравнительно съ только что испытаннымъ. Но этимъ вопросъ о происхожденіи идей окончательно еще не рѣшенъ. Если мы даже допустимъ, что такой процессъ существуетъ, въ чемъ мы можемъ сомнѣваться, то является вопросъ, почему же ощущеніе, которое отстоитъ дальше отъ новаго, должно быть менѣе его интенсивнымъ. Этотъ вопросъ очень интересенъ, потому что ошибочностью рѣшенія его Фризомъ объясняется и невѣрность психологіи Гербарта и Бенеке. Фризъ обратилъ вниманіе на этотъ вопросъ и представилъ очень сложное его объясненіе; отъ Фриза заимствовали свои теоріи Гербартъ и Бенеке; но такъ какъ этотъ процессъ вѣренъ только на половину, то понятна ошибка Гербарта и Бенеке, строившихъ на этой теоріи Фриза свою психологію: Гоббсъ самъ не рѣшаетъ этого вопроса, но иллюстрируетъ его весьма поэтически. Онъ говоритъ, что прошедшія ощущенія, сравнительно съ текущими, то же, что звѣзды передъ солнцемъ. Когда появляется солнце, звѣзды уже болѣе не видимы, хотя онѣ и есть на самомъ дѣлѣ. То-же и съ нашими прошедшими ощущеніями: передъ текущими они кажутся несуществующими, хотя они продолжаютъ существовать. Эти то ослабѣвшія, невидимыя и какъ бы отсутствующія ощущенія и составляютъ нашу *память*. Эта точка зрѣнія, характера собственно чисто демонстративнаго, есть и у Фриза, и у Гербарта, и у Бенеке. Нѣмецкіе психологи вообще вѣрятъ, что ощущенія, разъ испытанныя, не исчезаютъ, и до сихъ поръ всѣ замѣчательные психологи Германіи держатся этого ученія, опровергнутаго Локкомъ и Юмомъ и непринятаго ни однимъ англійскимъ психологомъ.

Давши понятіе, какъ образуются элементарныя идеи, Гоббсъ объясняетъ происхожденіе всѣхъ сложныхъ идей. *Сложныя идеи* достаточно разрѣшаются умственными процессами, изъ которыхъ выдаются наиболѣе *воображеніе* и *воспоминаніе*. *Воображеніе* - это тотъ случай, когда ослабѣвшія идеи вызу-

чаютъ высшую, сравнительно съ прежней, интенсивность, хотя и неравную интенсивности новыхъ ощущеній. Кромѣ того этому процессу особенно свойственно осложненіе элементарныхъ идей и преобразованіе ихъ, сообщенія имъ новыхъ формъ. Воспоминаніе - это тоже оживленіе или воспроизведеніе идей, но съ тѣмъ характеромъ, что при этомъ теченіе идей отвѣчаетъ тому порядку, въ которомъ ощущенія были испытаны въ дѣйствительности, такъ что въ воспоминаніи отражается исторія нашихъ ощущеній, исторія дѣйствительныхъ событій.

Эти умственные процессы Гоббсъ называетъ низшими. Высшіе - это наименованіе, обобщеніе, умозаключеніе или силлогизація и наука. Они получаются, конечно, изъ тѣхъ же низшихъ умственныхъ явленій, которыя мы указали, но съ нѣкоторымъ ихъ осложненіемъ. Осложненіе вносится процессомъ наименованія. Разъ получился знакъ, означающій вещь или ея идею, тотчасъ теченіе идей принимаетъ другой характеръ, и умственный процессъ становится высшимъ. Наименованіе, по Гоббсу, явилось первоначально изъ отмѣтки идеи вещи для собственнаго пользованія. Нельзя предположить, чтобы первыя слова были выработаны людьми сообща, конечно, слова были произведеніемъ индивидуальнымъ. Они сперва были отмѣтками, знаками вещей для себя, потомъ съ ними стали обращаться и къ другимъ, и какъ скоро люди стали понимать другъ друга, то и образовалось то, что мы называемъ словами - знаки, понимаемые и говорящими, и слушающими.

Второй процессъ - обобщеніе. Въ теоріи обобщенія Гоббсъ является рѣшительнымъ номиналистомъ. Онъ даже не концептуалистъ, какимъ напр. былъ въ среднія вѣка Абеляръ. Общихъ понятій, по Гоббсу, нѣтъ, - есть только общія знаки вещей. Эти знаки, какъ и идеи, по природѣ нѣчто единичное, индивидуальное; но когда эти знаки, которыми сначала обозначаются отдѣльныя вещи, начинаютъ прилагаться къ другимъ сходнымъ вещамъ, то эти знаки становятся общими именами. Это не значитъ, по Гоббсу, что, когда мы называемъ общее имя, у насъ родится какое нибудь общее понятіе; мы только припоминаемъ при этомъ всѣ вещи, обозначаемыя по сходству этимъ именемъ. Словомъ, сравнительно съ концептуализмомъ, номинализмъ не допускаетъ существованія въ умѣ

общихъ [illegible] сходныхъ вещей. Слѣдовательно, по Гоббсу, процессъ обобщенія есть процессъ приложенія одного имени ко множеству сходныхъ вещей.

Какъ скоро мы имѣемъ общія имена, то при извѣстномъ сочетаніи ихъ мы получаемъ <u>предложеніе</u>. Если мы обратимъ вниманіе на идеальную сторону предложенія, то найдемъ эти два процесса - <u>анализъ</u> и <u>синтезъ</u>, т.е. въ одномъ рядѣ предложеній, который мы называемъ „утвердительнымъ", мы имѣемъ нѣкоторое сложеніе идей, а въ другомъ - „отрицательномъ" - происходитъ извѣстное разложеніе идей. Возьмемъ примѣръ самого Гоббса. Положимъ, что кто-нибудь видитъ что-то вдали, но не хорошо различаетъ, что это. Онъ говоритъ: „я вижу тѣло." Это синтезъ: съ извѣстнымъ ощущеніемъ или впечатлѣніемъ мы соединяемъ идею тѣла. Потомъ онъ различаетъ, что это тѣло живое. Здѣсь новый синтезъ: къ идеѣ тѣла придается идея жизни. Наконецъ, видно, что это человѣкъ, существо разумное. Здѣсь къ прежнимъ идеямъ прибавляется идея разумности. Возьмемъ отрицательныя предложенія: это не человѣкъ, это не живое тѣло. Тутъ будетъ анализъ, потому что отъ идеи тѣла отдѣляется разумность, жизнь.

Предложенія при извѣстномъ сочетаніи даютъ <u>умозаключеніе</u>. Затѣмъ предложенія и умозаключенія, извѣстнымъ образомъ обработанныя, составляютъ <u>науку</u>.

Перейдемъ къ другимъ психическимъ явленіямъ. Ощущеніе лежитъ въ основѣ не только всѣхъ процессовъ познанія, но и въ основѣ всей дѣятельности человѣка. Къ дѣятельной способности Гоббсъ относитъ во 1-хъ то, что мы называемъ <u>волненіями удовольствія и страданія</u>; во 2-хъ <u>любовь и ненависть</u>; въ 3-хъ, <u>желаніе и отвращеніе</u>, въ 4-хъ <u>дѣйствіе внѣшнее, реальное</u>.

Прежде всего изъ нашихъ ощущеній получаются удовольствія и страданія. Пока ощущенія достигаютъ только мозга, они не имѣютъ никакого пріятнаго или непріятнаго характера; но затѣмъ, когда тѣ же ощущенія изъ мозга переходятъ въ сердце, то здѣсь они производятъ нѣкоторое благопріятное или неблагопріятное вліяніе на теченіе всей жизнедѣятельности и получаютъ такимъ образомъ характеръ удовольствія или страданія. Удовольствіе и страданіе —

это показатели вліянія нашихъ ощущеній на теченіе нашей жизни. Но ощущенія, разъ достигнувъ сердца, получаютъ снова движеніе, но отъ центра къ периферіи. Это движеніе обнаруживается въ направленіи или къ предмету, или отъ предмета. При этомъ удовольствіе направляетъ къ предмету, а страданіе удаляетъ отъ предмета. Удовольствіе и страданіе, вмѣстѣ съ стремленіемъ къ предмету или отъ него, и называются *любовью и ненавистью*. Въ отсутствіи предмета любви или ненависти, онѣ принимаютъ видъ *желанія* и *отвращенія*.

Этихъ двухъ психическихъ фактовъ - желанія и отвращенія, по Гоббсу, совершенно достаточно, чтобы получить *дѣйствіе*. Какъ скоро родится желаніе или отвращеніе, оно переходитъ въ дѣйствіе, если этому не мѣшаетъ какое нибудь препятствіе. *Препятствія* же могутъ быть двоякаго рода - или *внѣшнія*, или *внутреннія*. Иногда желаніе или отвращеніе не переходятъ въ дѣйствіе, потому что мѣшаютъ природа, люди и т.п., - это препятствія внѣшнія; иногда же потому, что одно желаніе мѣшаетъ другому, или отвращеніе мѣшаетъ желанію - это препятствіе внутреннее. Въ послѣднемъ случаѣ является то, что мы называемъ *колебаніемъ, обдумываніемъ*. Какъ скоро эта коллизія внутреннихъ фактовъ, противодѣйствующихъ другъ другу, оканчивается, и побѣждаетъ какая-нибудь сторона, то получается явленіе, называемое *рѣшимостью*. Когда является рѣшимость, то побѣдившая любовь или ненависть переходитъ въ дѣйствіе, если только между моментомъ рѣшимости и исполненіемъ не встрѣчается новаго препятствія, что возвращаетъ къ прежнему положенію. Присутствіе препятствій есть, съ точки зрѣнія Гоббса, отрицаніе свободы человѣка. *Свобода* - это отсутствіе всякихъ препятствій для перехода въ дѣйствіе нашихъ желаній и отвращеній. При отсутствіи внутреннихъ препятствій, является *внутренняя свобода*; при отсутствіи внѣшнихъ - *внѣшняя свобода*. Внѣшняя свобода раздѣляется въ свою очередь на *свободу физическую*, при отсутствіи препятствій со стороны природы, и на *свободу политическую*, т.е. отсутствіе препятствій политическихъ, соціальныхъ.

3 *Политическое ученіе Гоббса.* Прежде всего Гоббсъ настаиваетъ на томъ, что естественное состояніе человѣка, т.е. то, которое противоположно гражданственному или государственному,

состояніе естественнаго права должно быть неизбѣжно состояніемъ всеобщей борьбы, войны всѣхъ противъ всѣхъ, bellum omnium contra omnes. (Нѣкоторые полагали, что это выраженіе принадлежитъ Спинозѣ; напротивъ Спиноза заимствовалъ его у Гоббса). Естественное право человѣка есть, по Гоббсу, право стремленія къ добру и избѣжанія зла; а такъ какъ величайшее добро для человѣка есть его жизнь, а самое большое зло — смерть, то естественное право есть прежде всего право сохраненія своей жизни и избѣжанія смерти. Для сохраненія своей жизни человѣкъ имѣетъ право на всѣ средства, необходимыя для этой цѣли, и на ихъ выборъ. По естественному праву, человѣкъ не долженъ ни у кого спрашивать относительно выбора средствъ: въ этомъ случаѣ онъ самъ судья; никто не можетъ лучше его самого рѣшить, что въ данную минуту ему болѣе всего необходимо для сохраненія своей жизни или избѣжанія смерти. Но если это такъ, то изъ этого слѣдуетъ, что, по естественному праву, каждый имѣетъ право на всѣ рѣшительно вещи и на всѣ рѣшительно дѣйствія, потому что нельзя сказать, чтобы при извѣстныхъ обстоятельствахъ какая нибудь вещь или какой нибудь образъ дѣйствія не понадобились человѣку. Но право каждаго человѣка на всѣ вещи и дѣйствія неизбѣжно должно приводить къ постояннымъ столкновеніямъ между людьми, потому что разнымъ лицамъ могутъ легко понадобится однѣ и тѣже вещи. Въ состояніи естественнаго права, такимъ образомъ, неизбѣжны постоянные споры, столкновенія — война каждаго со всѣми другими. Если таково положеніе дѣла, то ясно, что нѣтъ ничего хуже и бѣдственнѣе для людей, чѣмъ ихъ первобытное состояніе, чуждое гражданскаго и государственнаго порядка, состояніе естественнаго права (не того, которое закрѣпляетъ за нимъ государство, а того, которое онъ носитъ съ собой по природѣ — права на всѣ вещи и дѣйствія). Изъ этого жалкаго первобытнаго состоянія человѣка выводитъ его разумъ и его опытность, приводящая въ концѣ концовъ къ созданію различныхъ формъ государства. Въ самомъ дѣлѣ, постепенно въ человѣкѣ накопляется извѣстная опытность относительно тѣхъ неудобствъ и бѣдствій жизни, которыя связаны съ первобытнымъ состояніемъ человѣка, а также и относительно тѣхъ средствъ, которыми устраняются эти неудобства. Эта опытность, по Гоббсу, выражается въ выработкѣ нѣкоторыхъ

разумныхъ правилъ, которымъ человѣкъ начинаетъ слѣдовать въ своей дѣятельности и которыя приводятъ къ тому, что онъ создаетъ гражданственность. Правила эти слѣдующія. Если всмотрѣться въ состояніе войны всѣхъ противъ всѣхъ, то можно видѣть, что люди, подвергая свою жизнь опасности, хлопочутъ только о сохраненіи жизни. Отсюда разумный выводъ тотъ, что для того, чтобы удовлетворить естественному желанію сохраненія жизни и безопасности, надо найти всѣ средства къ тому, чтобы выйти изъ этого состоянія войны всѣхъ противъ всѣхъ, чтобы установить мирныя отношенія. Это первое правило. Но какъ ихъ установить? Изъ чего возникаетъ война всѣхъ противъ всѣхъ? Изъ того, что каждый считаетъ себя въ правѣ на всѣ вещи и на всѣ дѣйствія. Изъ этого состоянія войны можетъ вывести только извѣстное самоограниченіе, ограниченіе своего права на всѣ вещи и дѣйствія настолько, чтобы пользованіе вещами не стѣснило другихъ. Итакъ, для мирной жизни необходимо самоограниченіе, необходимо оставить за собою только ту свободу дѣйствій, которую можно предоставить и другимъ безъ вреда для себя. Это внушеніе разума, вытекающее изъ опытности, подходитъ, по мнѣнію Гоббса, очень близко къ одному изъ предписаній Евангелія — „поступай съ другими такъ, какъ хочешь, чтобы поступали съ тобой." Это второе правило. Это самоограниченіе фактически выражается въ формѣ соглашеній, договоровъ то открытыхъ, то молчаливыхъ. Въ послѣднемъ случаѣ человѣкъ своими дѣйствіями указываетъ, какъ онъ будетъ поступать относительно другихъ и какъ онъ хочетъ, чтобы поступали съ нимъ. Такого рода молчаливое или открытое соглашеніе, которое устанавливаетъ формы жизни, предписываемыя опытомъ, разумомъ, и составляетъ отличительную черту позднѣйшаго гражданственнаго или государственнаго состоянія. Что же нужно, чтобы эти формы жизни, установленныя соглашеніемъ, сдѣлались формами гражданской жизни? По Гоббсу, для этого нужно не много. Пока онѣ являются результатомъ свободнаго соглашенія, онѣ не обязательны, въ томъ смыслѣ, что никто, нарушая ихъ, не сочтетъ себя въ этомъ виновнымъ, если будетъ увѣренъ, что всякій протестъ противъ него будетъ недѣйствителенъ, пока онъ надѣется на безнаказанность. Когда же всѣ эти договоры и соглашенія получаютъ силу? Когда является новая сила, способная принудить каждаго къ исполненію ихъ, т. е. власть

или сила государственная. Разъ возникла такая власть, способная слѣдить за исполненіемъ соглашеній и договоровъ, является гражданскій порядокъ, государство. Поэтому необходимость государственной власти, съ точки зрѣнія Гоббса, вполнѣ ясна. Итакъ, человѣкъ переходитъ изъ бѣдственнаго первобытнаго состоянія въ состояніе гражданственное или государственное подъ вліяніемъ двухъ факторовъ — во 1-хъ, образованія извѣстныхъ формъ общественной жизни, подъ вліяніемъ внушеній разума и опытности, и во 2-хъ, подъ вліяніемъ государственной или правительственной власти.

Этика Гоббса. Что же такое этика, съ точки зрѣнія Гоббса? Отличается ли у него мораль отъ права или политики? Гоббсъ не признаетъ въ основаніи разницы между содержаніемъ морали и содержаніемъ естественнаго права или общей политики, потому что всѣ нравственныя обязанности, какъ и права человѣка, въ концѣ концовъ вытекаютъ изъ указаннаго принципа самоограниченія, ограниченія собственной свободы. Возьмемъ какую нибудь нравственную обязанность, напр. обязанность честности. Если обратить вниманіе, на чемъ она основывается, то окажется, что она вытекаетъ изъ того же принципа, выраженнаго правиломъ — „поступай съ другими такъ, какъ ты бы хотѣлъ, чтобы поступали съ тобой другіе.“ Что такое честность? Это есть честное обращеніе съ личностью, имуществомъ, репутаціей другаго. Каждый, конечно, желаетъ, чтобы обращались съ нимъ честно, поэтому и онъ долженъ по отношенію къ другимъ быть честенъ. Гоббсъ перебираетъ всѣ основныя человѣческія добродѣтели и доказываетъ, что принципъ разумнаго, раціональнаго права человѣка и принципъ его нравственности въ дѣйствительности одинъ и тотъ же.

Прибавимъ къ этому одно критическое замѣчаніе. У Гоббса есть нѣкоторая сбивчивость въ терминологіи. Обыкновенно подъ естественнымъ правомъ и понимаютъ право разумное, раціональное. Гоббсъ эти понятія раздѣляетъ: естественное право у него есть право силы, а право раціональное, право, внушаемое разумомъ, это для него совсѣмъ другое. Онъ, конечно, до нѣкоторой степени имѣетъ право дѣлать это раздѣленіе, потому что, въ первобытномъ состояніи человѣка, поступки управляются страстями, а не разумомъ, такъ что право основывается на силѣ. Что мы видимъ у всѣхъ современныхъ дикихъ народовъ.

Но во всякомъ случаѣ здѣсь будетъ нѣкоторая игра словъ, если мы, опираясь на этихъ данныхъ, будемъ дѣлать различіе между правомъ естественнымъ и правомъ раціональнымъ и считать естественнымъ правомъ — право дѣлать все, что угодно, а раціональнымъ — дѣлать то, что должно. Это раздѣленіе, какъ не выдерживающее критики, не было принято позднѣйшими писателями. Мы считаемъ естественнымъ правомъ раціональное право, которому соотвѣтствуетъ равновѣсіе отношеній въ обществѣ. Естественное же право Гоббса есть только фактъ, такъ сказать, эмбріологіи, исторіи развитія права.

Локкъ.

Локкъ одинъ изъ самыхъ крупныхъ писателей новаго времени и одинъ изъ величайшихъ представителей англійской литературы. Не смотря на несомнѣнную и общепризнанную геніальность Гоббса, не смотря на то, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ онъ стоитъ въ зависимости отъ Бэкона и Гоббса, несомнѣнно, что Локкъ своимъ произведеніемъ составилъ новую эпоху въ исторіи философіи. Съ Локка собственно начинается тотъ періодъ философіи, который мы должны назвать „критическимъ." Говоря это, мы можемъ встрѣтить возраженія со стороны тѣхъ, которые думаютъ, что критическая философія начинается только съ Канта, и что до него философія была догматической. Но это — недоразумѣніе, какъ многія, подобныя ему. Утверждать это похоже на то, какъ если бы мы стали говорить, что до послѣдняго времени, до Милля, не было дедукціи, что ея нѣтъ у Бэкона, Декарта и Гоббса, потому что Бэконъ и Декартъ не писали о ней, а Гоббсъ говоритъ о синтезѣ, а не о дедукціи. На этомъ же основаніи мы не имѣли бы права считать и Гоббса ученикомъ Бэкона, потому что онъ говоритъ не объ индукціи, а объ анализѣ. Мы не должны смущаться терминологіей. Несомнѣнно, что терминъ „критицизмъ" появился впервые у Канта. Онъ постоянно встрѣчается въ его сочиненіяхъ — Kritik der reinen Vernunft, Kritik der practischen Vernunft, Kritik der Urtheilskraft. По этимъ названіямъ сочиненій и сама его философія была названа „критической." Но вопросъ въ томъ: что состав-

ляетъ сущность философскаго критицизма, и начинается-ли онъ съ Канта, или раньше? Критика познавательной способности - это рѣшеніе вопроса, что доступно нашему уму и что не доступно. Такая критика явилась гораздо раньше Канта и была великимъ созданіемъ Локка. Надо замѣтить, что наиболѣе безпристрастные ученики нѣмецкой школы, въ особенности школы Гербарта, сами согласны съ этимъ. Такъ Дробишъ, ученикъ Гербарта, возсталъ противъ этого общаго предразсудка нѣмецкихъ ученыхъ и показалъ, что все существенное критическаго направленія философіи появилось впервые у Локка. (Drobisch. Ueber Locke, den Vorläufer Kant's. Zeitschrift für exacte Philosophie. B. II. Heft. 1.) Что касается до нашего личнаго мнѣнія, то мы полагаемъ, что строгая критика ума и есть только у Локка, что сочиненія Канта скорѣе догматическаго характера. Кантъ рѣшилъ уже въ предисловіи, что человѣческому уму недоступно знаніе нефеноменальной сущности вещей, причемъ онъ руководствуется результатами работъ англійскихъ философовъ и особенно Локка. Его занимаетъ не этотъ вопросъ, который онъ считаетъ уже рѣшеннымъ, а вопросъ, какъ возникаютъ въ насъ нѣкоторыя понятія, сужденія, которыя ему представляются сужденіями a priori. Итакъ Локкова критика не только первая и вполнѣ разработанная критика человѣческаго ума, но и единственная, въ строгомъ смыслѣ, потому что позднѣйшія критики Канта, Фриза - были произведеніями скорѣе догматическаго, нѣмъ критическаго характера.

Въ чемъ заключается критика Локка? Критика противополагается догматикѣ. Догматическимъ же называется такое философское направленіе, которое рѣшаетъ различные философскіе вопросы, раньше рѣшенія вопроса,- какое именно рѣшеніе доступно человѣческому уму и какое нѣтъ. Если мы обратимся къ философіи древней и къ философіи средневѣковой, то несомнѣнно, что мы должны и ту, и другую назвать догматической. Мы, правда, встрѣчаемъ отрывочныя замѣчанія объ ограниченности нашего ума, но это скептицизмъ очень неопредѣленный: что именно доступно человѣческому уму, этого ни въ древности, ни въ средніе вѣка рѣшено не было. То же было и у Декарта, и до нѣкоторой степени и у Бэкона, и у Гоббса; такъ что положеніе Локка, въ этомъ отношеніи, было вполнѣ оригинальнымъ.

Въ послѣднее время многіе французскіе писатели на-

чаю говорить о критицизмѣ Декарта. Такъ какъ критицизмъ очень долгое время ставился нѣмецкими писателями въ особенную заслугу Канту, то очень естественно, что французская философія желаетъ присвоить ее себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если поставить Локка, какъ болѣе поздняго писателя, въ связь съ Декартомъ, какъ это и дѣлаютъ многіе французскіе писатели, то, пожалуй, можно, при нѣкоторой натяжкѣ, выводить и критическое направленіе изъ философіи Декарта; но, если обратить вниманіе на характеръ философіи Декарта, то мы ни въ какомъ случаѣ не будемъ въ правѣ назвать ее критической. Критицизмъ связанъ съ вопросомъ о мѣрѣ способностей человѣка, что доступно его положенію и что нѣтъ. Этого вопроса Декартъ не предлагалъ; онъ старался только отыскать нѣкоторыя безспорныя начала для своей системы и думалъ, что, разъ они будутъ найдены, мы будемъ въ состояніи отыскать все, что ищетъ человѣческій умъ. Изложеніе системы Декарта и начинается съ попытки рѣшить нѣкоторые метафизическіе вопросы, изъ найденныхъ имъ основныхъ философскихъ истинъ. Вопросы эти тѣ-же, которыми занималась и средневѣковая метафизика, хотя, надо прибавить, рѣшеніе ихъ у Декарта гораздо смѣлѣе и изящнѣе, чѣмъ у средневѣковыхъ философовъ. Декартъ нисколько не сомнѣвается въ силахъ человѣческаго ума; онъ думаетъ, что человѣческому уму можетъ быть доступна вся глубина вещей, все божественное и человѣческое. Надо сказать, что французскіе писатели, доказывая, что критицизмъ начинается съ Декарта, имѣютъ въ виду главнымъ образомъ одну несомнѣнно важную сторону его философіи: Декартъ началъ выработку своей системы съ сомнѣнія, — сомнѣнія во всемъ, за исключеніемъ самого факта мышленія, самого факта сомнѣнія. Эта черта философіи Декарта очень важна въ исторіи науки и еще, можетъ быть, важнѣе въ исторіи культуры. Если система Декарта за что нибудь преслѣдовалась іезуитами и другими орденами католическаго духовенства, то именно за этотъ скептицизмъ, за это сомнѣніе, которымъ, по убѣжденію Декарта, долженъ начать свое умственное воспитаніе каждый человѣкъ, стремящійся къ истинѣ. Неужели, возражали противъ Декарта, нашимъ юношамъ и дѣтямъ надо начать свое умственное воспитаніе сомнѣніемъ во всемъ, — что есть церковь, папа, христіанская вѣра и ея истины, наконецъ, что есть ихъ родите-

ми, внѣшній міръ?" Это казалось требованіемъ нелѣпымъ, несовмѣстимымъ съ духомъ христіанства. Надо прибавить, что этотъ скептицизмъ Декартовой системы сталъ постепенно проникать во всѣ слои общества и сдѣлался точкой отправленія для тѣхъ ученій о независимости человѣческаго мышленія, о правахъ ума, которыя явились позднѣе. Но, признавая важную роль скептицизма Декарта въ исторіи культуры, мы не имѣемъ никакого права превращать его въ критицизмъ, какъ и скептицизмъ, встрѣчавшійся раньше, въ древней, средневѣковой и арабской философіи. Здѣсь есть сомнѣніе, но нѣтъ вопроса о томъ, что доступно и что недоступно человѣческому уму. Человѣкъ только сомнѣвается и ищетъ точки опоры; Декартъ находитъ ее въ фактѣ мышленія, въ положеніи cogito ergo sum. Здѣсь не видна работа ума, виденъ только результатъ, къ которому Декартъ пришелъ. Не видно, чтобы его мучилъ вопросъ, что мы можемъ знать и чего нѣтъ. Итакъ, попытку французскихъ писателей возвести критическое направленіе къ Декарту мы должны признать несостоятельной.

Но даже у ближайшихъ предшественниковъ Локка изъ англійской школы философіи - Бэкона и Гоббса мы находимъ до нѣкоторой степени тотъ же догматизмъ. Строгой постановки вопроса о предѣлахъ человѣческаго знанія мы не находимъ ни у того, ни у другаго. Но изъ всего, что училъ Бэконъ о наведеніи, а Гоббсъ объ анализѣ, однако видно, что у обоихъ писателей есть скрытое убѣжденіе, что нѣкоторыя вещи недоступны знанію. У Бэкона, равно какъ и у Гоббса, есть прямое заявленіе, что, напр., познаніе божества не можетъ быть вопросомъ науки, а должно быть отнесено къ области религіи. Затѣмъ, относительно человѣческой души мы встрѣчаемъ у Бэкона ученіе, что душа человѣка двоякаго состава - душа земная, животная и духъ небесный, дыханіе Божества, потому что въ Писаніи сказано, что Богъ вдунулъ въ человѣка дыханіе жизни. Этотъ небесный духъ, дыханіе Божества (Spiritus Dei) недоступно нашимъ познавательнымъ средствамъ, и мы не можемъ знать природы этой части души; но наукѣ вполнѣ доступно знаніе состава души земной, животной, и мы должны стремиться къ этому знанію. Изъ этого видно, что у Бэкона еще нѣтъ вполнѣ яснаго разграниченія между тѣмъ, что мы можемъ знать и

чего не можемъ, и что этотъ вопросъ имъ поставленъ не былъ; изъ нѣкоторыхъ только мѣстъ его сочиненій мы можемъ видѣть, какъ онъ его ставилъ въ извѣстныхъ случаяхъ и какъ онъ его рѣшалъ. Такимъ образомъ ясно, что и философію Бэкона мы не можемъ признать вполнѣ критической, хотя она въ этомъ отношеніи стоитъ выше философіи Декарта.

Итакъ, за настоящаго основателя философскаго критицизма мы должны признать Локка.

Жизнь Локка. Локкъ родился 29 Августа 1632 года. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ Вестминстерскомъ аббатствѣ, гдѣ пробылъ до 1? лѣтъ. Затѣмъ онъ поступилъ въ Оксфордскій университетъ. Здѣсь, по его собственному признанію, въ то время господствовала схоластика. Изучая схоластическія науки, Локкъ получилъ къ нимъ полное отвращеніе, и это было первоначальнымъ побужденіемъ, почему онъ началъ пытаться проложить новую дорогу философіи. Въ Оксфордскомъ университетѣ онъ изучалъ медицину и сдѣлалъ въ ней большіе успѣхи. Благодаря своимъ знаніямъ, ему удалось вылечить лорда Шафтсбёри отъ весьма трудной болѣзни. Это сблизило его съ нимъ, онъ сдѣлался другомъ его семейства и сталъ жить у него. Вмѣстѣ съ семьей лорда Шафтсбёри онъ посѣтилъ другія страны Европы. Въ этомъ путешествіи особенное его вниманіе остановила Голландія именно вслѣдствіе той религіозной и политической свободы, которой она въ то время отличалась. Локкъ былъ въ восхищеніи отъ всего, что видѣлъ въ Голландіи, и надо думать, что именно это и было отчасти причиной того либеральнаго духа, которымъ проникнуты его сочиненія и за который онъ долгое время, до революціи 1688 г., былъ не любимъ и преслѣдуемъ. Въ 1670 году онъ начерталъ планъ своего знаменитаго сочиненія „Опытъ о человѣческомъ умѣ.“ Замѣтимъ, что, начавъ свое сочиненіе въ 1670 году, Локкъ кончилъ его только въ 1690 г., такъ что цѣлыхъ двадцать лѣтъ тянулась эта работа. Въ 1675 г. онъ долженъ былъ отправиться на югъ Франціи для поправленія здоровья. Вернувшись въ Англію въ 1679 г., онъ вслѣдствіе преслѣдованій со стороны правительства долженъ былъ удалиться въ Голландію, гдѣ пробылъ до революціи 1688 г. По возвращеніи въ Англію, онъ пользовался величайшимъ почетомъ. Умеръ Локкъ въ 1704 г. – 72-хъ лѣтъ.

Сочиненіе Локка „Опытъ о человѣческомъ умѣ" имѣло огромный успѣхъ и въ теченіи 14 лѣтъ, т.е. до смерти Локка, выдержало шесть изданій.

Философія Локка. Предварительныя замѣчанія. Важнѣйшимъ дѣломъ философіи Локка, какъ мы сказали, было введеніе критицизма въ философію, что было имъ сдѣлано въ его знаменитомъ сочиненіи „Опытъ о человѣческомъ умѣ" (An essay concerning human Understandig). Въ предисловіи къ этому сочиненію Локкъ указываетъ, что было спеціальнымъ поводомъ, заставившимъ его предпринять этотъ философскій трудъ. Собиравшіеся въ его покояхъ друзья, разсуждая однажды о какомъ-то предметѣ, были нечаянно поражены трудностями изслѣдованія, представлявшимися со всѣхъ сторонъ. „Когда мы промучились, говоритъ Локкъ, долгое время, не успѣвши разрѣшить затруднявшихъ насъ сомнѣній, мнѣ пришла на мысль, что мы не вѣрно взялись за дѣло, и что прежде, чѣмъ пускаться въ такого рода разысканія, надобно изслѣдовать тѣ средства, съ какими мы могли бы успѣть въ нихъ, и посмотрѣть, на какіе предметы простираются силы нашего ума и какіе отъ нихъ ускользаютъ. По предложеніи этого вопроса моимъ собесѣдникамъ, послѣдніе согласились съ моею мыслью и мы порѣшили, что въ этомъ именно и долженъ состоять первый предметъ нашего изслѣдованія." По просьбѣ друзей Локкъ принялъ на себя трудъ этого изслѣдованія, и результатомъ его работы явился знаменитый „Опытъ о человѣческомъ умѣ."

Соотвѣтственно указанной мысли, Локкъ предпринялъ въ своемъ „Опытѣ" изслѣдовать происхожденіе, достовѣрность и предѣлы человѣческаго знанія. Это совершенно другая постановка дѣла, чѣмъ у Канта. Обо всемъ этомъ у Канта говорится только въ предисловіи. Напротивъ, у Локка мы видимъ серьезное, совершенно безстрастное, идущее шагъ за шагомъ изслѣдованіе, что доступно человѣческому уму и что нѣтъ. Безъ сомнѣнія Локку могутъ представить упрекъ, который въ свое время былъ сдѣланъ Гегелемъ Канту, что будто бы въ этомъ случаѣ Кантъ походитъ на того школьника, который поклялся не входить въ воду раньше, чѣмъ выучится плавать. Остроумное, но неосновательное замѣчаніе. Эти люди не походятъ на этого школьника; они подводятъ только итогъ тѣмъ ученіямъ, которыя тщетно въ продолженіи 2000 лѣтъ дѣлалъ человѣ-

ческій умъ; они требуютъ только объясненія, почему попытки знать извѣстныя вещи постоянно оставались тщетными. Это объясненіе и было дано Локкомъ въ его знаменитомъ „Опытѣ."

Планъ, принятый Локкомъ въ своихъ изслѣдованіи, слѣдующій:

„Во-первыхъ, говоритъ онъ, я долженъ изслѣдовать происхожденіе идей, понятій, или назовите ихъ какъ иначе, - которыя человѣкъ наблюдаетъ и сознаетъ присущими своему духу, - и тѣ пути, которыми умъ снабжается ими.

„Я постараюсь, во-вторыхъ, показать, какое знаніе дается уму въ этихъ идеяхъ, - и достовѣрность, очевидность и границы его.

„Я долженъ, въ третьихъ, войти въ нѣкоторыя изслѣдованія о природѣ и основаніяхъ вѣры и мнѣнія; подъ чѣмъ я разумѣю согласіе, какое мы даемъ на извѣстныя положенія какъ истинныя, не имѣя однакожъ достовѣрнаго знанія ихъ истинности; притомъ будетъ случай изслѣдовать основанія и степени этого согласія."

Прежде, чѣмъ перейти къ изложенію ученія Локка, скажемъ нѣсколько словъ о тѣхъ надеждахъ, которыя онъ связываетъ съ своимъ „Опытомъ о человѣческомъ умѣ". По словамъ Локка, если бы ему удалось доказать, что нѣкоторыя вещи доступны человѣческому уму, то это привело бы къ слѣдующимъ несомнѣннымъ результатамъ. Во 1хъ была бы уничтожена возможность существованія столь часто встрѣчающагося въ исторіи философіи абсолютнаго скептицизма: разъ будетъ доказано, что нѣкоторыя вещи вполнѣ доступны нашему знанію, нельзя уже будетъ говорить, что мы ничего не можемъ знать. Во 2хъ мы узнаемъ, что необходимо держаться извѣстнаго благоразумія въ дѣлѣ нашего изслѣдованія: разъ доказано, что знаніе нѣкоторыхъ вещей не доступно усиліямъ человѣческаго ума, мы не будемъ тратить усилій, чтобы ихъ познать; громадный запасъ силъ будетъ сбереженъ. Абсолютный скептицизмъ поэтому не возможенъ: знаніе въ извѣстныхъ предѣлахъ намъ вполнѣ доступно. Предѣлы человѣческаго ума надо понимать только въ смыслѣ невозможности познанія нефеноменальнаго, сверхчувственнаго бытія, сущности вещей; напротивъ, въ изученіи явленій нельзя постановить никакихъ предѣловъ, нельзя сказать, какъ далеко въ этомъ направленіи можетъ идти человѣческій

умъ. Слѣдовательно, это ученіе о предѣлахъ человѣческаго знанія отнюдь не уничтожаетъ ученія объ его безконечномъ прогрессѣ.

Опытъ Локка дѣлится на 4 книги. 1ая имѣетъ своимъ предметомъ такъ называемыя врожденныя понятія, 2ая - идеи, 3ья - слова, 4ая - знаніе.

1ая книга - о врожденныхъ понятіяхъ. Локкъ представилъ въ этой книгѣ блестящую критику ученія о врожденныхъ понятіяхъ, которая очевидно направлена противъ Декарта и его школы. Извѣстно, что Декартъ полагалъ, что человѣкъ обладаетъ двумя порядками идей, - одинъ получается изъ дѣятельности чувствъ, изъ опыта, напр. идеи горькаго, сладкаго, - другой порядокъ идей отъ опыта не зависитъ, напр. идеи Бога, духа, матеріи, пространства, времени, причины и т. п.; ихъ мы должны признать врожденными. Противъ этой-то теоріи и вооружился Локкъ. Приступая къ ея критикѣ, онъ слѣдующимъ образомъ выражаетъ ея содержаніе: „Существуетъ установившееся мнѣніе у нѣкоторыхъ людей, что въ умѣ находятся нѣкоторые врожденные принципы; нѣкоторыя примитивныя понятія, κοιναὶ ἔννοιαι (общія понятія, - именно тотъ самый терминъ, который такъ употребителенъ у древнихъ математиковъ, напр. у Эвклида), такъ сказать, буквы, начертанныя въ душѣ человѣка, которыя душа получаетъ съ перваго момента своего существованія и которыя она приноситъ съ собой въ міръ." Надо обратить вниманіе на послѣднее выраженіе, потому что въ послѣднее время нѣкоторые писатели желаютъ примирить Локка съ Декартомъ, говоря, что Локкъ напрасно боролся противъ врожденности идей, потому что, съ точки зрѣнія Дарвина и его школы, можно доказать существованіе въ человѣческомъ умѣ нѣкотораго естественнаго предрасположенія къ извѣстнымъ идеямъ или принципамъ, нѣкоторой врожденности идей или переходъ нѣкоторыхъ идей отъ отца къ дѣтямъ не путемъ воспитанія, а путемъ рожденія. Но изъ возраженій Локка противъ теоріи врожденныхъ идей можно видѣть, что онъ боролся не противъ такой наслѣдственности. Если бы ему была предложена эта теорія, онъ могъ бы ее принять, не впадая въ логическое противорѣчіе. Напротивъ, онъ самъ допускаетъ физіологическую основу процесса ассоціаціи (Локкъ, надо замѣтить, первый ввелъ этотъ терминъ, но понималъ его нѣсколько уже, чѣмъ Юмъ). Онъ борется, какъ мы видѣли, только противъ мнѣнія, что есть

нѣкоторыя первичныя начала, будто бы начертанныя въ душѣ съ первой минуты ея существованія, или, если бы кто допустилъ съ Платономъ предсуществованіе души, что начала, напечатанныя въ ней раньше ея соединенія съ тѣломъ, или, какъ говорятъ богословы, съ той минуты, какъ она вышла изъ рукъ Творца; если же душа вѣчна, то отъ вѣчности. Такихъ именно врожденныхъ началъ, по Локку, въ душѣ человѣка не существуетъ. Прежде всего Локкъ замѣчаетъ, что ему кажется, что для опроверженія этой теоріи врожденныхъ началъ достаточно было бы доказать, что всякое знаніе, какое только имѣетъ человѣкъ, онъ можетъ получить и безъ этихъ врожденныхъ началъ. Если можно обойтись безъ теоріи врожденности понятій, то зачѣмъ и прибѣгать къ ней; не станетъ же никакой здравомыслящій человѣкъ доказывать, что напр. идеи горькаго или сладкаго врождены, разъ мы ихъ можемъ объяснить изъ ощущеній. Но мы можемъ показать, что и другія идеи не требуютъ для своего объясненія предположенія о существованіи врожденныхъ началъ, что нѣтъ ни одной умственной комбинаціи, которая не могла бы быть объяснена изъ исторіи умственнаго развитія человѣка. Это сдѣлано Локкомъ во 2ой книгѣ. Но такъ какъ многимъ указанія положительнаго характера могутъ показаться недостаточными, „то, говоритъ Локкъ, я изложу причины, заставляющія меня сомнѣваться въ вѣрности этого мнѣнія." Итакъ, Локкъ не дѣлаетъ только полемическую экскурсію противъ теоріи врожденныхъ идей; сущность его опроверженія положительнаго характера; дополненіе же это предназначается для тѣхъ, кому кажутся недостаточными положительныя доказательства. Подвергая критикѣ теорію Декарта, Локкъ развиваетъ слѣдующія положенія: во 1^{хъ} не существуетъ никакихъ врожденныхъ спекулятивныхъ или теоретическихъ началъ; во 2^{хъ} нѣтъ врожденныхъ началъ практическихъ; въ 3^{хъ} нѣтъ вообще врожденныхъ началъ — ни спекулятивныхъ, ни практическихъ.

1ое положеніе. Защитники врожденныхъ спекулятивныхъ началъ обыкновенно доказываютъ свою теорію въ сущности одним: все сводится къ ссылкѣ на тотъ фактъ, что есть нѣкоторыя спекулятивныя начала, которыя признаются за истинныя всѣми людьми безъ исключенія, всѣми народами, всѣми расами, людьми всякой культуры. „Если бы эти начала не были врождены, говорятъ они, то чѣмъ можно было бы объяснить такое общее согласіе?" За-

мнѣніи, что этотъ фактъ привелъ и Сократа къ тому же мнѣнію, которое было развито Платономъ въ ученіи объ идеяхъ, которыя приноситъ съ собой человѣческій духъ, какъ воспоминаніе о томъ, что онъ видѣлъ, когда еще проводилъ свое существованіе на звѣздахъ. Фактъ общаго согласія игнорировать нельзя, но противъ употребленія его, какъ доказательства въ пользу существованія врожденныхъ идей, Локкъ замѣчаетъ слѣдующее: „Этотъ аргументъ неудобенъ тѣмъ, что, не смотря на его фактическую вѣрность, онъ не доказываетъ прирожденность тѣхъ истинъ, въ которыхъ согласно все человѣчество, если это согласіе можетъ быть объяснено какимъ нибудь другимъ способомъ, - что мы въ состояніи сдѣлать." Но, оставивъ это до другаго раза, Локкъ замѣчаетъ здѣсь, что еще подлежитъ сомнѣнію, дѣйствительно-ли нѣкоторыя начала пользуются признаніемъ всѣхъ людей безъ исключенія. Фактъ общаго согласія, по мнѣнію Локка, преувеличивается: далеко не всѣ, можетъ быть, цѣлая половина человѣческаго рода не только не обнаруживаетъ согласія относительно этихъ истинъ, но даже просто ихъ не знаетъ. Возьмемъ два спекулятивныя начала, которыя считаются наиболѣе очевидными, а именно: „что есть, то есть" и „невозможно, чтобы то, что есть, не было." Дѣйствительно-ли они вызываютъ согласіе всѣхъ и каждаго? Локкъ отвѣчаетъ, что этого на дѣлѣ нѣтъ. Обратимся къ дѣтямъ или идіотамъ. Неужели дитя тотчасъ же почувствуетъ истину этихъ принциповъ, какъ только они ему будутъ сказаны? Мы можемъ сомнѣваться въ этомъ. „Чтобы избѣжать этого возраженія, говоритъ онъ, обыкновенно утверждаютъ, что всѣ люди признаютъ эти начала и соглашаются съ ними, какъ только достигнутъ употребленія разума", т.е. что, напр., дѣти въ извѣстномъ возрастѣ, пока не могутъ говорить и не владѣютъ еще разумомъ, не могутъ соглашаться съ этими началами; но разъ они достигли употребленія разума, они съ ними тотчасъ же соглашаются. По мнѣнію Локка эта защита не выдерживаетъ критики. Выраженіе „люди начинаютъ признавать эти начала, какъ только достигнутъ употребленія разума" двусмысленно: оно можетъ въ данномъ случаѣ значить одно изъ двухъ: или то, что какъ скоро люди достигаютъ употребленія разума, то эти предполагаемыя врожденныя начертанія начинаютъ или узнаваться и наблюдаться, или то, что употребленіе разума людьми помогаетъ

имъ въ открытіи этихъ принциповъ. Но если бы разумъ открывалъ ихъ, то это не доказывало бы ихъ врожденности. Если желаютъ сказать, что люди открываютъ эти принципы посредствомъ употребленія разума и что этого достаточно, чтобы доказать ихъ врожденность, то аргументація ихъ при этомъ будетъ такова, а именно: всякія истины, которыя можетъ намъ открыть нашъ разумъ и съ которыми онъ заставляетъ насъ вполнѣ соглашаться, всѣ онѣ напечатлѣны природой въ нашемъ умѣ; отсюда общее согласіе, которое считается ихъ признакомъ, сводится только къ тому, что посредствомъ употребленія разума мы можемъ достигнуть нѣкотораго знанія ихъ и согласиться съ ними. Но такимъ образомъ не будетъ разницы между аксіомами математики и теоремами, которыя изъ нихъ выводятся; всѣ онѣ должны быть признаны врожденными, такъ какъ всѣ онѣ открываются посредствомъ употребленія разума и суть такія истины, къ знанію которыхъ непремѣнно должно прійти всякое разумное существо, если оно прилагаетъ къ этому свое мышленіе. Но, какъ могутъ защитники врожденныхъ принциповъ считать необходимымъ для открытія ихъ употребленіе разума, если разумъ (согласно ихъ же опредѣленію) есть не что иное, какъ способность выводить новыя, неизвѣстныя еще истины изъ извѣстныхъ уже принциповъ или предложеній? (Таково же, замѣтимъ, было опредѣленіе разума и въ Старошотландской школѣ (напр. Рида) и у Канта). То, что нуждается въ помощи разума, чтобы быть открытымъ, не можетъ считаться врожденнымъ, если только, какъ я сказалъ, мы не признаемъ за врожденныя всѣ истины, которыя только открываетъ намъ нашъ разумъ. Говорить, что разумъ открываетъ истины, начертанныя въ душѣ человѣка, значитъ говорить, что разумъ открываетъ человѣку то, что онъ уже зналъ раньше; и если люди имѣютъ врожденныя идеи, которыхъ не сознаютъ до того времени, когда начинаютъ пользоваться своимъ разумомъ, то это значитъ говорить, что люди знаютъ ихъ и не знаютъ въ одно и тоже время." И можно, говоритъ онъ далѣе, утверждать, что то, что напечатлѣно природой, какъ основаніе и руководство нашего разума, нуждается, чтобы быть открытымъ, въ употребленіи разума?" Если уже дѣйствительно признавать, что дѣти должны какимъ нибудь образомъ прійти къ сознанію присутствія въ своей душѣ нѣкоторыхъ

врожденныхъ началъ, что во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ приписывать къ инстинкту, что имъ при этомъ необходима помощь разума.

Но вѣрнѣмъ ли и этотъ фактъ, что дѣти тотчасъ же соглашаются съ нѣкоторыми принципами, какъ только начинаютъ употреблять разумъ, т.е. начинаютъ говорить? Возьмемъ напр. принципъ - что есть, то есть. Развѣ трех-четырехлѣтній ребенокъ тотчасъ соглашается съ нимъ, какъ только ему его скажутъ? Нѣтъ, онъ не вдругъ и пойметъ, что ему говорятъ. Затѣмъ, по мнѣнію Локка, это обозначеніе времени, когда дѣти начинаютъ соглашаться съ извѣстными принципами, не даетъ ничего точнаго и опредѣленнаго. Дѣйствительно, на какомъ году, на какомъ мѣсяцѣ дѣти начинаютъ употреблять свой разумъ? Какая, кромѣ того, польза отъ указанія на время? Въ то время, когда дѣти начинаютъ соглашаться съ этими истинами, они, можетъ быть, соглашаются и съ другими истинами, которыя не считаются врожденными. И это такъ дѣйствительно: разъ дѣти начинаютъ говорить, они говорятъ цѣлую массу истинъ, которыхъ никто не признаетъ врожденными. Далѣе, то самое, что дѣти только въ извѣстномъ періодѣ своего умственнаго развитія начинаютъ соглашаться съ принципами, которые считаются врожденными, доказываетъ, по мнѣнію Локка, что, наоборотъ, этихъ врожденныхъ принциповъ не существуетъ; то самое, что есть періодъ, когда мы не замѣчаемъ въ дитяти присутствія этихъ началъ показываетъ, что ихъ въ самомъ дѣлѣ въ его сознаніи до извѣстнаго времени нѣтъ? Въ подтвержденіе того, что эти начала создаются позднѣе, можно сослаться на исторію умственнаго развитія человѣка. Такъ называемыя врожденныя начала выражаются въ формѣ общихъ предложеній, а мы видимъ, какъ они обыкновенно создаются. Прежде всего, чтобы создать ихъ, нужна нѣкоторая работа внѣшнихъ чувствъ, затѣмъ нѣкоторое обогащеніе памяти, потомъ отвлеченіе и наконецъ умозаключеніе. Почему же мы должны нѣкоторымъ общимъ предложеніямъ дать другой источникъ, чѣмъ цѣлой массѣ другихъ, истинность которыхъ для насъ очевидна? Но, можетъ быть, скажутъ, что тѣ начала, исторію развитія которыхъ мы замѣчаемъ, другой природы, чѣмъ тѣ, которыя считаются врожденными. Локкъ отвѣчаетъ на это, что онъ можетъ указать общія предложенія, близко подходящія къ признаваемымъ врожденными, напр. 2 + 2 = 4. Это предложеніе общее и подходитъ близко къ принципу - что есть, то есть. Неужели

мы и это предложенiе должны считать врожденнымъ? Нисколько; мы можемъ показать, что предложенiе $2+2=4$ не такъ скоро дается дѣтямъ, какъ это думаютъ, мы знаемъ, что дитя въ извѣстное время не можетъ считать дальше семи, и конечно, предложенiе $18+19=37$ не можетъ быть имъ понято, потому что у него еще нѣтъ идей восемнадцати, девятнадцати и тридцати семи. Есть своя исторiя развитiя способности счисленiя. Это лучшее доказательство, что и такъ называемымъ врожденными принципамъ мы не имѣемъ права отказывать въ исторiи развитiя.

Далѣе Локкъ возражаетъ противъ ссылки на общее согласiе, которое будто бы вызываютъ врожденныя начала, какъ только они бываютъ предложены. По его мнѣнiю, если принимать общее согласiе за признакъ врожденности нѣкоторыхъ общихъ предложенiй, то мы должны бы признать врожденными и такiя общiя предложенiя, которыя сами ея защитники не признаютъ врожденными, напр. горькое не сладкое, зеленое не красное. Противъ этого могутъ возразить, что эти предложенiя вызываютъ согласiе не сами по себѣ, но получаются, какъ слѣдствiе, изъ тѣхъ болѣе общихъ предложенiй, которыя считаются врожденными; напр. что есть, то есть и т. п. Противъ этого Локкъ говоритъ, что если сравнить такiя истины, какъ, напр., сладкое не горькое, зеленое не красное, съ такими, какъ - что есть, то есть и т. п., то надо согласиться, что первыя скорѣе вызываютъ согласiе и раньше доступны дѣтскому возрасту, чѣмъ вторыя.

Затѣмъ, доказываютъ врожденность нѣкоторыхъ принциповъ, указывая на то, что они тотчасъ же вызываютъ согласiе, какъ только бываютъ предложены. Но само это условiе предложенiя не составляетъ ли доказательство противъ ихъ врожденности? Въ самомъ дѣлѣ, зачѣмъ тутъ предполагать врожденность, если, чтобы согласиться съ нѣкоторыми истинами, надо, чтобы онѣ были предложены? Обыкновенно говорятъ, что нѣкоторыя начала присущи уму человѣка implicite. Но, что значитъ это implicite? Иного смысла этому термину, кромѣ именно способности пониманiя придать нельзя. Если дитя имѣетъ въ душѣ implicite какое нибудь начало, и затѣмъ это начало впервые является въ его сознанiи explicite, когда бываетъ предложено, то это значитъ, что у дитяти не было ничего, кромѣ способности понять сказанное ему предложенiе. Способность же понимать начала не то, что самое начало.

Затѣмъ, говорятъ, что дѣти соглашаются съ извѣстнымъ началомъ, какъ только оно имъ будетъ предложено и понято ими. Что же значитъ здѣсь - понять? Ясно, что дѣти могутъ что нибудь и не понять. Это условіе - пониманіе - тоже опровергаетъ теорію врожденныхъ идей. „Понято" въ этомъ случаѣ, по мнѣнію Локка, значитъ то, что дитя изъ тѣхъ понятій или идей, которыя у него были, создало новую комбинацію, отвѣчающую выслушанному предложенію. Слѣдовательно, эта комбинація раньше не была, а былъ только матеріалъ, чтобы создать ее; такъ что это начало имѣетъ свою исторію. Если только подъ этимъ условіемъ получаются дѣтьми эти начала, то ясно, что они даются имъ впервые тогда, когда бываютъ выслушаны и поняты. Когда говорятъ, что нѣкоторыя начала существуютъ въ умѣ дитяти implicite, то этимъ хотятъ сказать, что дитя, выслушавъ какое нибудь начало и понявъ его, приводитъ только къ сознанію то, что было уже въ его духѣ, а не составляетъ ничего новаго; но такой взглядъ на дѣло опровергается анализомъ пониманія: понять - значитъ составить новую комбинацію идей.

Наконецъ, Локкъ возражаетъ противъ упрека, который могутъ ему сдѣлать за то, что онъ постоянно останавливается на дѣтяхъ. Онъ говоритъ, что онъ дѣлаетъ это во 1ыхъ потому, что защитники врожденныхъ идей слишкомъ преувеличиваютъ фактъ общаго согласія, а мы при этомъ не можемъ обходить дѣтей, во 2ыхъ потому, что примѣръ дѣтей былъ бы самый лучшій, если бы дѣйствительно существовали врожденныя начала. По мѣрѣ того, какъ человѣкъ развивается въ умственномъ отношеніи, то, что дано ему природой, должно было бы все болѣе и болѣе закрываться посторонними элементами; слѣдовательно эти врожденныя начала должны выступать всего яснѣе и чище въ болѣе раннемъ возрастѣ. На дѣлѣ этого нѣтъ, и это служитъ лучшимъ доказательствомъ, что гипотеза о врожденныхъ началахъ не имѣетъ никакого основанія.

<u>2ое положеніе. - Нѣтъ врожденныхъ практическихъ принциповъ</u>. Локкъ начинаетъ съ слѣдующаго замѣчанія: „Если тѣ спекулятивныя правила, о которыхъ мы говорили въ предыдущей главѣ, не вызываютъ общаго согласія всего человѣчества, какъ мы это доказали, то еще менѣе вызываютъ его практическіе принципы, а между тѣмъ я думаю, что едва-ли можно ука-

зать ни какое нибудь нравственное правило, которое имѣло бы притязаніе на такое же общее и легкое согласіе со стороны людей, какъ нѣкоторыя спекулятивныя истины, напр. „что есть, то есть", или „невозможно, чтобы то, что есть, не было." Отсюда видно, что мы еще менѣе имѣемъ права называть ихъ врожденными."

Затѣмъ Локкъ беретъ въ видѣ примѣра два нравственныя правила и доказываетъ, что они неврожденны; это правило чести и правило справедливости. Оба эти начала, если они прирождены, должны признаваться всѣми, въ качествѣ практическихъ истинъ. Въ дѣйствительности этого нѣтъ. Существуютъ цѣлыя группы людей, которыя ихъ вовсе не признаютъ. Напр., для воровъ и разбойниковъ правилъ чести и справедливости не существуетъ. „Но, можетъ быть, могутъ возразить, говоритъ Локкъ, что люди, не поступая согласно правиламъ чести и справедливости, признаютъ все-таки ихъ истинность. Я отвѣчаю на это, во 1хъ, что для меня поступки человѣка всегда будутъ лучшимъ показателемъ его мнѣній", т.е. напр., если я не вижу у воровъ и разбойниковъ честныхъ дѣйствій, то я не вѣрю, чтобы они признавали истинными правила чести и справедливости. „Во 2хъ, странно и неосновательно предполагать существованіе такихъ врожденныхъ практическихъ принциповъ, которые не имѣютъ вліянія на дѣйствія человѣка." Какой въ нихъ тогда интересъ и какая цѣна?

Другое доказательство въ пользу того, что практическія начала не врождены, Локкъ видитъ въ томъ фактѣ, что истины практической морали нуждаются въ доказательствѣ. Всѣ истины морали приходится доказывать людямъ и всѣ онѣ способны быть доказываемы. Смыслъ Локкова возраженія слѣдующій: доказать вѣрность какого нибудь правила значитъ указать на основаніе его, на его реальный источникъ; а если правила морали имѣютъ свой реальный источникъ въ томъ или другомъ наблюденіи, въ умозаключеніи, то зачѣмъ же прибѣгать къ гипотезѣ о врожденныхъ идеяхъ? Могутъ возразить, что не для всѣхъ истинъ морали требуется доказательство. На это Локкъ отвѣчаетъ, что онъ не знаетъ такихъ истинъ. „Если, говоритъ онъ, будетъ предложена самая непоколебимая истина морали, составляющая основаніе всѣхъ гражданскихъ добродѣтелей „не дѣлай другому того, чего не хочешь, чтобы дѣлали тебѣ" - человѣку, который никогда раньше о ней не слыхалъ, но который въ состояніи однако понять ея смыслъ, то

онъ не сумѣлъ бы никакого вопроса, спросивъ „почему?" Мы постоянно видимъ, что люди дознаются основанія этого правила и въ жизни, и въ наукѣ и находятъ ей основаніе въ томъ, что его исполненіе гарантируетъ личную безопасность.

Возьмемъ другую истину морали — „слѣдуетъ соблюдать договоры". Эта истина — одна изъ самыхъ широкихъ. Но развѣ она признается всѣми? развѣ для нея нѣтъ никакихъ основаній? Обратитесь къ христіанину, онъ скажетъ, что за неисполненіе договоровъ постигнетъ кара Божія. Спросите послѣдователя Гоббса, онъ отвѣтитъ, что несоблюденіе договоровъ дурно потому, что возвращаетъ людей въ примитивное состояніе — войны всѣхъ противъ всѣхъ. Для всѣхъ истинъ морали можно найти основанія въ дѣйствительности, а если это можно сдѣлать, то зачѣмъ считать ихъ врожденными?

Врожденность правилъ морали доказываютъ также тѣмъ, что у человѣка есть совѣсть, которая одно повелѣваетъ дѣлать, другое запрещаетъ, что въ своей совѣсти человѣкъ имѣетъ нѣкоторыя правила морали, которыми онъ обязанъ этой способности. Локкъ отвѣчаетъ на это, что то, что называется совѣстью вещь далеко не однообразная. Это видно и изъ поступковъ людей, и изъ правилъ или заповѣдей, которыя мы находимъ у разныхъ народовъ. Онъ приводитъ для доказательства выписки изъ разсказовъ многихъ путешественниковъ о дикихъ и указываетъ какъ много поступковъ, считающихся у цивилизованныхъ народовъ преступленіями, у дикихъ считаются позволительными, иногда даже добродѣтельными. Разбой, дѣтоубійство, отцеубійство, когда отцы становятся стары, употребленіе въ пищу своихъ собственныхъ дѣтей или дѣтей невольницъ, отнятыхъ у чужого племени, и самихъ этихъ невольницъ, когда онѣ перестаютъ рожать, все это считается у нѣкоторыхъ дикихъ племенъ вполнѣ дозволительнымъ. Не возражаютъ противъ этого уже тѣ, надъ которыми это производится. Когда отецъ становится старъ, онъ совершенно хладнокровно даетъ себя убить при исполненіи всѣхъ священныхъ обрядовъ. Гдѣ же тутъ совѣсть, которая должна предписывать одно и то же всѣмъ людямъ?

Если обратить вниманіе на разнообразіе нравственныхъ сентенцій и различіе законодательствъ у различныхъ народовъ, то можно видѣть, въ какомъ онѣ стоятъ въ противорѣчіи, какъ часто цѣлые народы отрицаютъ правила нравственности

принятыя у другихъ народовъ.

Затѣмъ Локкъ замѣчаетъ, что моралисты слишкомъ много толкуютъ о какихъ-то врожденныхъ практическихъ принципахъ, а никто изъ нихъ не могъ указать съ точностью, какіе это именно принципы. Относительно спекулятивныхъ началъ, всѣ сходятся, какія можно признавать врожденными, относительно же практическихъ нѣтъ. Нельзя найти двухъ сочиненій, которыя были бы совершенно согласны въ этомъ отношеніи. Локкъ указываетъ притомъ, что къ числу врожденныхъ практическихъ принциповъ многіе относятъ нѣкоторыя спекулятивныя истины, какъ напр. существованіе Бога, провидѣнія, загробной жизни и т.п., другіе только практическія начала въ строгомъ смыслѣ. Итакъ, изъ того самаго, что сами защитники врожденныхъ практическихъ началъ не могутъ представить однообразнаго ихъ перечня, ясно, что ихъ и на самомъ дѣлѣ не существуетъ.

Далѣе, защитники врожденности практическихъ началъ говорятъ, что эти начала прирождены каждому человѣку, но только заглушаются, подавляются а иногда и совершенно уничтожаются въ людяхъ обычаями, религіей, учрежденіями, воспитаніемъ и т.п. На это Локкъ замѣчаетъ, что этотъ аргументъ защитниковъ врожденныхъ идей совершенно уничтожаетъ другой ихъ аргументъ — ссылку на общее согласіе. Если эти врожденныя начала могутъ потерпѣть измѣненіе подъ давленіемъ постороннихъ обстоятельствъ, то мы ихъ можемъ найти всего яснѣе и опредѣленнѣе выраженными у дѣтей и у необразованныхъ людей, на которыхъ всего менѣе вліяютъ посторонніе обстоятельства; но этому противорѣчатъ факты и каждодневное наблюденіе.

Наконецъ Локкъ говоритъ, что и обычаи, и воспитаніе вовсе не заглушаютъ какихъ-то врожденныхъ началъ, а, напротивъ, даютъ человѣку всѣ его нравственныя правила. Дѣти въ своихъ правилахъ нравственности мало отличаются отъ людей, воспитывающихъ ихъ.

3-е положеніе. Нѣтъ ни спекулятивныхъ, ни практическихъ врожденныхъ началъ. Локкъ говоритъ здѣсь о нѣсколькихъ общихъ основаніяхъ, почему мы не можемъ допустить существованія ни тѣхъ, ни другихъ началъ. Начала эти есть то, говоритъ онъ, что можно назвать предложеніями или сужденіями. Поэтому, если будетъ доказано, что идеи, изъ которыхъ состоятъ

эти предложенія, формируются въ теченіе исторіи умственнаго развитія человѣка, то нельзя уже будетъ удерживать эту гипотезу о врожденныхъ началахъ. Стало быть, дѣло сводится къ рѣшенію вопроса, есть ли у насъ какія нибудь идеи, о которыхъ нельзя было бы сказать, что онѣ постепенно образуются въ умѣ человѣка? Такихъ идей нѣтъ. Нельзя допустить, чтобы тѣ идеи, которыя входятъ въ составъ такъ называемыхъ врожденныхъ началъ, были извѣстны человѣку раньше опыта. Возьмемъ начало-„невозможно, чтобы одно и то и было, и не было." Здѣсь мы встрѣчаемъ идею невозможности и идею тождества. Можно-ли допустить, что эти идеи образуются въ умѣ человѣка раньше всякаго опыта? Или возьмемъ положеніе-„цѣлое больше своей части." Можно ли предполагать, что человѣкъ можетъ быть знакомъ съ различнаго рода отношеніями раньше, чѣмъ имѣетъ съ ними дѣло?

Особенно подробно Локкъ останавливается на идеѣ Бога. Въ доказательство того, что и эта идея не прирождена человѣку, онъ приводитъ многочисленныя выписки изъ разсказовъ путешественниковъ, свидѣтельствующія о томъ, что у нѣкоторыхъ народовъ этой идеи совершенно нѣтъ. Кромѣ того, по мнѣнію Локка, то, что эта идея имѣетъ различный характеръ у различныхъ народовъ, показываетъ, что она не врождена человѣку.

Наконецъ, Локкъ замѣчаетъ, что всѣ эти такъ называемыя прирожденныя начала или мало употребительны, или не очевидны. Начало-„что есть, то есть"- очевидно, но часто ли мы имъ пользуемся? Идея же Божества не очевидна и играетъ незначительную роль въ человѣческой практикѣ.

Откуда же возникло это ложное мнѣніе, что существуютъ нѣкоторыя прирожденныя начала? По мнѣнію Локка, это возникло вслѣдствіе недостатка психологическаго анализа, который бы объяснилъ ихъ происхожденіе. Кромѣ того, при этомъ играетъ роль и практическій интересъ: люди не умѣютъ доказать принциповъ, а между тѣмъ желаютъ ихъ сохранить и поэтому стараются имъ придать священный характеръ, выставить ихъ рѣшительно неподдающимися объясненію. Локкъ думаетъ, что распространенію этого ложнаго мнѣнія способствовали въ особенности школы, такъ какъ въ нихъ на вопросъ о принципахъ обыкновенно отвѣчаютъ, что принципы не доказываются, чрезъ это и самыя заключенія, выводимыя изъ этихъ принциповъ по-

лучами священный характеръ, не допускающій возраженій. Для практическихъ цѣлей было выгодно поддерживать этотъ предразсудокъ.

2-ая книга. Въ этой книгѣ содержатся слѣдующія ученія: 1. о происхожденіи идей, 2. объ идеяхъ простыхъ, 3. объ идеяхъ сложныхъ, 4. о свойствахъ идей, 5. объ ассоціаціи идей.

1. Ученіе о происхожденіи идей. Прежде всего Локкъ опредѣляетъ самый терминъ „идея". Идеей, по Локку, мы называемъ то, что занимаетъ нашъ духъ или умъ въ процессѣ мышленія и выражается различными словами - бѣлизна, вкусъ, мысль, движеніе, человѣкъ, животное и т. п.

Дальше Локкъ говоритъ, что въ первой книгѣ онъ опровергъ ученіе (онъ имѣлъ притомъ въ виду Декарта) о томъ, что нѣкоторыя идеи врождены человѣку, а теперь покажетъ, что всѣ идеи пріобрѣтаются человѣкомъ въ теченіи его жизни. Но изъ какого источника? До тѣхъ поръ пока не будутъ показаны эти источники, критика системы Декарта для многихъ останется неудовлетворительной. Источникомъ же всѣхъ идей, по мнѣнію Локка, служитъ опытъ человѣка. Опытъ этотъ можетъ быть двоякаго рода: во 1-ыхъ наблюденіе человѣка надъ внѣшними или чувственными предметами и во 2-ыхъ, наблюденіе надъ его собственными умственными операціями, или - наблюденіе внѣшнее и наблюденіе внутреннее. Если мы обратимся къ тому, что мы называемъ идеями чувственныхъ качествъ тѣлъ, напр. къ идеямъ цвѣта, запаха, фигуры и т. п., то найдемъ, что эти идеи обязаны своимъ происхожденіемъ наблюденію человѣка надъ внѣшними вещами; если же мы обратимся къ идеямъ собственныхъ операцій духа, напр. къ идеямъ наблюденія, сравненія, сужденія, желанія и т. п., то найдемъ, что этихъ идей нельзя получить изъ наблюденія внѣшнихъ фактовъ; единственный источникъ знакомства съ ними - это опытъ внутренній, наблюденіе духа человѣка надъ своими собственными операціями. Локкъ упираетъ на то, что нельзя смѣшивать этихъ двухъ источниковъ. Если мы ограничимся однимъ источникомъ - внѣшнимъ наблюденіемъ, то, конечно, не будемъ въ состояніи объяснить такихъ идей, какъ идеи желанія, сужденія, умозаключенія и др. Притомъ Локкъ, очевидно, имѣетъ въ виду ученіе Гоббса и Гассенди. Оба они утверждали, что всѣми идеями мы обязаны въ концѣ концовъ наблюденію надъ внѣшними вещами; что всѣ идеи суть идеи чувственныхъ качествъ предметовъ. Мы видѣли, что Гоббсъ съ полной увѣренностью говоритъ,

что даже Бога и душу мы не можемъ представить себѣ иначе, какъ въ видѣ тѣла. Итакъ, одной частью идей мы обязаны внѣшнему наблюденію, ощущенію (sensation отъ sensus - внѣшнее чувство), а другой - внутреннему наблюденію или рефлексіи. Относительно этого второго источника Локкъ говоритъ: „другой источникъ, снабжающій нашъ умъ идеями, есть наблюденіе надъ операціями нашего собственнаго духа, которыя производятся имъ надъ идеями уже добытыми: каковыя операціи, когда душа останавливается (reflects on) на нихъ и разсматриваетъ ихъ, - и снабжаетъ умъ другимъ порядкомъ идей, какихъ отъ вещей внѣшнихъ получить не возможно. Таковы, именно, перцепція, мышленіе, сомнѣніе, вѣра, умствованіе (reasoning), знаніе, желаніе и всѣ различныя дѣйствія нашего собственнаго духа; сознавая и наблюдая ихъ въ себѣ, мы получаемъ отъ нихъ въ свои умы идеи столь же раздѣльныя, какъ и отъ тѣлъ, дѣйствующихъ на наши чувства. Этотъ источникъ идей каждый человѣкъ имѣетъ всецѣло въ самомъ себѣ, и хотя это не внѣшнее чувство (sense), - потому что не имѣетъ никакого дѣла съ внѣшними предметами, - однакожъ, весьма походитъ на него, и названіе <u>внутренняго чувства</u> (internal sense) было бы ему не неприлично. Но такъ какъ первый источникъ я назвалъ ощущеніемъ, то этотъ называю <u>рефлексіею</u>; потому что получаемыя изъ него идеи даются только тогда, когда духъ останавливается (reflects) на своихъ собственныхъ операціяхъ." Но что такое рефлексія, въ чемъ она состоитъ? Надо замѣтить, что относительно рефлексіи Локка въ его школѣ существовали нѣкоторыя недоразумѣнія; - именно, представители Старошотландской школы, напр. Рид[ъ], понимали ее въ смыслѣ самосознанія или сознанія, которое считали особенной умственной операціей, сопровождающей другія умственныя операціи: такъ напр. я мыслю и сознаю, что мыслю и т. п. Эту умственную операцію, сопровождающую другія, считали неразложимой на простѣйшіе элементы. Мы не будемъ покуда опровергать этой теоріи, скажемъ только, что Старошотландская школа ошибалась, приписывая свою теорію Локку и отождествляя рефлексію съ сознаніемъ. Замѣтимъ, что французы довольно близко перевели англійскій терминъ reflection - размышленіе духа человѣка о своихъ соб-

ственныхъ операцiяхъ (réflexion). Но что такое размышленie? Это умственные процессы - наблюденiя, сравненie, обобщенie, умозаключенie; такъ что рефлексiя Локка нисколько не отделяется отъ прочихъ умственныхъ процессовъ. Мы получаемъ идеи своихъ умственныхъ операцiй, когда начинаемъ размышлять о нихъ. Неточность французскаго перевода слова reflection заключается только въ томъ, что Локкъ понималъ ее несколько шире: онъ сводитъ къ ней не только всѣ умственные процессы, но даже и практическiе, какъ желанie, воля. Французскiй переводъ не захватываетъ практическихъ духовныхъ явленiй. Итакъ, что же въ концѣ концовъ рефлексiя Локка? Критики его справедливо замѣчаютъ, что Локкъ употребляетъ терминъ рефлексiя совершенно въ томъ смыслѣ, какъ онъ употребляется въ физическихъ наукахъ, въ смыслѣ отраженiя. (Такъ въ акустикѣ - звукъ и эхо, отзвукъ). Смыслъ ученiя Локка можно объяснить слѣдующимъ наглядным примѣромъ. Положимъ, что кто-нибудь передъ пещерой издаетъ крикъ. Этотъ крикъ раздается въ пещерѣ - это можно сравнить съ ощущенiемъ человѣка. Но этотъ крикъ отражается въ пещерѣ и производитъ эхо, - это можно сравнить съ рефлексiей. Звукъ не прямо производитъ эхо, но его создаетъ сама пещера по своей конструкцiи. Такъ и духъ создаетъ, по своей природѣ, новыя явленiя, но находящiяся въ косвенной зависимости отъ ощущенiй. Вотъ, что такое рефлексiя, по объясненiю лучшихъ критиковъ Локка. Такимъ образомъ, по ученiю Локка, вся активная дѣятельность духа зависитъ отъ нѣкоторыхъ предшествующихъ пассивныхъ его состоянiй. Идеями втораго порядка духъ обязанъ своему внутреннему бытiю; это идеи, источникъ которыхъ лежитъ въ немъ самомъ, въ его собственныхъ операцiяхъ.

Затѣмъ Локкъ говоритъ, что онъ убѣжденъ, что никакого третьяго источника идей, рядомъ съ двумя первыми, нѣтъ, и что онъ надѣется это доказать. - Всѣхъ такъ называемыхъ таинственныхъ впечатлѣнiй, или способности духа непосредственно сноситься съ внѣшнимъ мiромъ, помимо ощущенiй, не существуетъ. Есть только два источника идей - опытъ внѣшнiй и опытъ внутреннiй. (Замѣтимъ, что это наша интерпретацiя; самъ же Локкъ избѣгаетъ употребленiя послѣдняго термина, очевидно, для избѣжанiя недоразумѣнiй.)

Прямое доказательство происхожденія нашихъ идей только изъ указанныхъ двухъ источниковъ должно заключаться, по Локку, въ объясненіи происхожденія изъ этихъ источниковъ всѣхъ идей простыхъ, а изъ послѣднихъ всѣхъ идей сложныхъ. Предварительно Локкъ останавливается однако на нѣкоторыхъ косвенныхъ доказательствахъ, которыя не имѣютъ, правда, убѣдительности прямыхъ, но которыми пренебрегать не слѣдуетъ. Прежде всего, несомнѣнно, что мы можемъ наблюдать шагъ за шагомъ, какъ пріобрѣтаются людьми различныя идеи. Каждый изъ насъ наблюдалъ развитіе дитяти и знаетъ, что можно указать, когда дитя познакомилось съ такою-то вещью, получило такую-то идею. Раньше же этого у ребенка никакихъ идей относительно этихъ вещей мы не замѣчаемъ. Если это справедливо, то какое мы имѣемъ основаніе думать, что нѣкоторыя идеи составляютъ исключеніе?

Другое доказательство касается взрослыхъ людей. Объемъ идей взрослаго человѣка всегда соотвѣтствуетъ его опытности. Насколько человѣкъ неопытенъ въ извѣстномъ отдѣлѣ теоріи или практики, настолько онъ и лишенъ касательно этихъ идей. Это лучшее косвенное доказательство.

Вслѣдъ за этими косвенными доказательствами, Локкъ рѣшаетъ вопросъ, въ какомъ порядкѣ возникаютъ у человѣка идеи. Онъ говоритъ, что прежде всего получаются идеи ощущеній, а затѣмъ уже идеи второго порядка-рефлективныя, потому что это идеи собственныхъ операцій духа и, конечно, чтобы ихъ имѣть, необходимо, чтобы человѣческій духъ уже началъ надъ чѣмъ нибудь оперировать. Ощущенія вызываютъ нѣкоторыя операціи духа; а за ними является и фактъ ихъ замѣчанія духомъ

Что касается до опредѣленія времени, когда человѣкъ начинаетъ имѣть идеи, то Локкъ говоритъ, что первыя идеи даются вмѣстѣ съ первыми же ощущеніями, которые получаетъ духъ человѣка отъ дѣйствія внѣшняго міра на его органы чувствъ. Идеи современны съ ощущеніями, если только не тождественны съ ними. Надо сказать, что Локкъ очень часто какъ бы отождествляетъ ощущенія и идеи, при чемъ, конечно, не можетъ быть сомнѣнія, что они возникаютъ одновременно; но это недостатокъ терминологіи Локка; онъ не смѣшиваетъ ощущенія

и имъ въ другихъ случаяхъ и высказываетъ очень тонкую и справедливую мысль, что идея только сопутствуетъ ощущенію, но поэтому появляется не послѣ него, а вмѣстѣ съ нимъ; такъ напр., когда человѣкъ получаетъ ощущеніе свѣта, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ, а не позднѣе, получаетъ и идею свѣта. Эта мысль Локка подтверждается и прямымъ, и косвеннымъ анализомъ. Къ такому именно пониманію Локка мы должны прійти по сличеніи различныхъ мѣстъ его сочиненія.

Итакъ, первая идея получается вмѣстѣ съ первымъ ощущеніемъ. Притомъ Локкъ останавливается на извѣстномъ Картезіанскомъ ученіи, что душа человѣка мыслитъ всегда, когда человѣкъ бодрствуетъ и когда спитъ, - что разъ дана человѣку душа, она мыслитъ постоянно, а слѣдовательно и въ періодъ его эмбріональнаго существованія. (Замѣтимъ, что это ученіе Картезіанской школы мы встрѣчаемъ потомъ и у многихъ нѣмецкихъ философовъ, напр. у Фихте Старшаго и у Шеллинга. Оно проникло и въ русскую литературу). Это ученіе стоитъ въ прямой противоположности съ ученіемъ Локка, согласно которому можно указать время въ исторіи развитія человѣка, когда впервые начинается его умственная дѣятельность. Локкъ опровергаетъ главнымъ образомъ ученіе, что человѣкъ мыслитъ во снѣ. Онъ находитъ, что оно не опирается на факты, а отличается метафизическимъ характеромъ. Это ученіе вытекаетъ изъ предположенія Декарта, что сущность души человѣка есть мышленіе. При этомъ предположеніи, конечно, нельзя допустить, чтобы было время, когда бы душа человѣка не мыслила, потому что вещь не можетъ быть безъ своей сущности. Но это мнѣніе совершенно метафизическаго характера, потому что о сущности души, независимо отъ опыта, мы ничего не можемъ знать. Но, если бы мы даже и стали на Картезіанскую точку зрѣнія и допустили, что сущность души заключается въ мышленіи, то, по мнѣнію Локка, изъ этого все-таки не слѣдовало бы, что душа должна мыслить и во время сна. Картезіанцы пришли къ мнѣнію, что душа должна мыслить постоянно, вслѣдствіе двусмысленнаго употребленія термина „cogitatio", который можетъ означать и способность мыслить, и процессъ мышленія. Если даже сущность души дѣйствительно есть cogitatio, способность мышленія, то изъ этого

кова не слѣдуетъ, чтобы душа мыслила постоянно, потому что свойство можетъ находиться и въ скрытомъ состояніи.

Далѣе, мы знаемъ о присутствіи той или другой операціи въ нашемъ духѣ только потому, что чувствуемъ ея присутствіе. Но, чувствуемъ-ли мы, что во снѣ мы постоянно мыслимъ? Не пробуждается-ли чаще всего человѣкъ съ чувствомъ, что во снѣ онъ ровно совершенно немыслилъ? Но на это могутъ сказать: почему же не допустить, что человѣкъ мыслитъ во снѣ, не сознавая этого? На это Локкъ отвѣчаетъ, что если бы это было въ дѣйствительности такъ, то мы должны были бы признать, что человѣкъ, спящій, и человѣкъ, бодрствующій, два совершенно различныя лица, и что человѣкъ бодрствующій совсѣмъ не знаетъ, что бываетъ съ этой другой личностью, которая живетъ въ состояніи сна. Замѣтимъ, что, дѣйствительно, бываютъ такія психическія состоянія, когда личность человѣка какъ бы раздваивается. Такой примѣръ приведенъ у Тэна (Объ умѣ и познаніи т. I стр. 98). Одна молодая американка была поражена одной физической болѣзнью, которая довела ее до обморока или до состоянія глубокаго сна; когда она пробудилась, то не помнила ничего изъ своей прежней жизни; она походила на ребенка, который только что родился, и ее нужно было учить совершенно тому же, чему учатъ дѣтей — ходить, дѣйствовать руками и т. п. Эта наука продолжалась нѣсколько мѣсяцевъ, когда она снова заснула и проснулась прежней, какой была до болѣзни. Но этимъ дѣло не кончилось: съ ней продолжали повторяться обмороки съ тѣми же послѣдствіями. Итакъ, раздвоеніе личности можетъ происходить, но это только патологическій случай; предполагать же, что оно происходитъ съ человѣкомъ каждый день, мы не имѣемъ никакого основанія.

„Не возможно, говоритъ Локкъ далѣе, убѣдить людей, что они думаютъ вовремя сна безъ сновидѣній, что ихъ умъ работаетъ въ продолженіе нѣсколькихъ часовъ безъ ихъ вѣдома, и если разбудить человѣка среди этого размышленія во-снѣ, что онъ совершенно не можетъ дать о немъ отчета."

„Напрасно утверждаютъ, что душа человѣка думаетъ даже во время самаго глубокаго сна. Что душа спящаго человѣка мыслитъ, а черезъ минуту, когда человѣкъ проснется, не помнитъ ни одной іоты изъ своихъ мыслей, это трудно себѣ представить, и это нуждается въ лучшемъ доказательствѣ,

только одно утвержденiе, что это такъ; потому что кто же повѣритъ, потому только, что это ему скажутъ, что люди въ теченiе всей своей жизни думаютъ каждый день по нѣскольку часовъ о чемъ то, о чемъ они не могутъ вспомнить, когда ихъ спросятъ объ этомъ, даже среди этого самаго мышленiя во снѣ! Большинство людей, думаю я, проводятъ большую часть своего сна безъ сновидѣнiй. Я самъ зналъ одного человѣка, который не имѣлъ никакихъ сновъ до двадцатипятилѣтняго возраста, когда онъ заболѣлъ лихорадкой."

„Думать часто, не будучи въ состоянiи ничего запомнить, вполнѣ безполезный родъ мышленiя; и душа, мысля при такихъ обстоятельствахъ, стоитъ не выше зеркала, которое постоянно отражаетъ множество предметовъ, но не можетъ удержать ни одного отраженнаго образа; они исчезаютъ и уничтожаются и отъ нихъ не остается ни одного слѣда. Но можетъ быть скажутъ, „что въ бодрственномъ состоянiи человѣка душа пользуется при мышленiи тѣломъ, и что память о мысляхъ сохраняется посредствомъ слѣдовъ, остающихся на мозгу; но что душа, при мышленiи, которое не замѣчается въ спящемъ человѣкѣ, думаетъ отдѣльно, не пользуясь органами тѣла, не оставляя на нихъ слѣдовъ и, слѣдовательно, никакой памяти о мысляхъ". Не говоря еще разъ о нелѣпости предположенiя двойственности лицъ, я скажу, что какiя идеи духъ человѣка можетъ получить и созерцать безъ помощи тѣла, тѣ идеи онъ можетъ также и удерживать безъ помощи тѣла, какъ это можно разумно заключить, или иначе душа будетъ имѣть мало пользы изъ этого мышленiя. Если она не помнитъ своихъ мыслей; если она не можетъ ихъ сохранить для своего употребленiя и вызывать ихъ при случаѣ; если она не можетъ размышлять о прошедшемъ и пользоваться прежними опытами и разсужденiями, то для чего же она думаетъ?"

Кромѣ того, если бы мы согласились съ тѣмъ, что человѣкъ получаетъ идеи и во снѣ, то мы должны были бы признать рядомъ съ первыми двумя источниками идей еще третiй, чего мы сдѣлать не можемъ, если будетъ доказано, что всѣ наши идеи можно вывести только изъ двухъ источниковъ – ощущенiя и рефлексiи.

Такимъ образомъ Локкъ приходитъ къ заключенiю, что

это картезіанское ученіе, что душа мыслитъ всегда, даже и во снѣ, и что нельзя указать времени, когда человѣкъ начинаетъ мыслить, не имѣетъ никакого дѣйствительнаго основанія.

2, О простыхъ идеяхъ. Идеями простыми Локкъ называетъ идеи, неразложимыя на другія идеи, а сложными, - разложимыя на простыя идеи. При этомъ Локкъ замѣчаетъ, что часто мы получаемъ отъ нашихъ чувствъ или рефлексіи идеи, которыя не представляются на первый взглядъ сложными, но, подвергая ихъ анализу, мы можемъ опредѣлить составляющія ихъ простыя идеи. Такимъ образомъ, идея какой нибудь вещи, напр. фіалки, идея сложная: сюда входятъ идеи фигуры, цвѣта, запаха и т.п.; но идти дальше этихъ простыхъ идей мы не можемъ.

Кромѣ этого отличія, простыя идеи отличаются отъ сложныхъ еще тѣмъ, что человѣкъ получаетъ ихъ совершенно пассивно и не можетъ ихъ ни устранить изъ своего ума, разъ онѣ ему даны, ни создать вновь. Приведемъ примѣръ самого Локка. Къ простымъ идеямъ относятся напр. идеи цвѣтовъ. Когда эти идеи не даются человѣку, какъ это бываетъ у слѣпорожденныхъ, то ни изъ какихъ соображеній онъ не можетъ создать такихъ идей, какъ идеи краснаго, желтаго и т.п. Или возьмемъ простую идею, полученную изъ рефлексіи. Есть фактъ сомнѣнія въ существованіи внѣшняго міра. Кто не имѣлъ вообще этой идеи сомнѣнія, - то не въ состояніи создать себѣ сомнѣнія въ существованіи внѣшняго міра. Идея сомнѣнія - идея простая и создать ее нельзя.

Простыя идеи Локкъ дѣлитъ на 4 класса: а, идеи 1^го^ класса даются какимъ-нибудь однимъ изъ внѣшнихъ чувствъ, б, идеи 2^го^ кл. - нѣсколькими внѣшними чувствами, в, идеи 3^го^ кл. - одной рефлексіей и г, идеи 4^го^ - и внѣшними чувствами, и рефлексіей.

а, Идеи, дающіяся однимъ внѣшнимъ чувствомъ. Эти идеи получаются посредствомъ пяти чувствъ. Идеи звуковъ даются чувствомъ слуха, идеи зрительныя - чувствомъ зрѣнія, идеи вкуса - чувствомъ вкуса и т.д. Локкъ особенно останавливается на одной изъ идей, даваемыхъ чувствомъ осязанія, на идеѣ плотности. Съ его точки зрѣнія, это самая важная изъ идей, которыя даются однимъ только какимъ-нибудь внѣшнимъ чувствомъ. Онъ доказываетъ, что идея плотности во-

учитъ неразрывно въ понятіе матеріи. Здѣсь мы имѣемъ въ первый разъ указаніе на недостатокъ опредѣленія матеріи, которое мы видимъ у Декарта, считавшаго протяженіе основнымъ свойствомъ матеріи. Впервые у Локка мы находимъ замѣчаніе, что существенное свойство матеріи есть плотность. Идею плотности, по мнѣнію Локка, мы получаемъ путемъ осязанія. Надо замѣтить, что Локкъ не отдѣлялъ мускульнаго чувства отъ осязанія; и если позднѣйшіе психологи, напр. Броунъ, выводятъ идею плотности изъ мускульнаго чувства и чувства осязанія, то Локкъ выводитъ ее изъ одного осязанія, за что, впрочемъ его упрекать нельзя, потому что анализъ осязанія не входитъ въ его задачу, и онъ пользовался старой терминологіей. Но важно то, что Локкъ доказалъ такимъ образомъ, что идея матеріи неврожденная идея. Идея матеріи - идея сложная, состоящая изъ идеи плотности и идеи протяженія, и не можетъ считаться врожденной, разъ показано, что идея плотности не врожденна, а дается намъ однимъ изъ внѣшнихъ чувствъ - осязаніемъ, и не можетъ быть придумана какой нибудь другой способностью. Но что такое плотность? То же, что непроницаемость. Когда мы оказываемъ, напр. рукой, давленіе на какое нибудь тѣло, то встрѣчаемъ со стороны его сопротивленіе, нѣчто не позволяющее намъ вытѣснить это тѣло съ его мѣста и замѣстить его собственнымъ органомъ иначе, какъ сдвинувъ его съ мѣста. По этому поводу Локкъ говоритъ, что изъ этого опредѣленія плотности, какъ непроницаемости, слѣдуетъ, что плотность никакъ нельзя смѣшивать съ протяженіемъ или пространствомъ. Плотное наполняетъ пространство, но не можетъ быть съ нимъ отождествляемо, потому что эти идеи много отличаются другъ отъ друга. Плотное сопротивляется, пространство не сопротивляется, плотное двигается, пространство неспособно къ движенію.

б., Идеи простыя, которыя даются нѣсколькими внѣшними чувствами. Сюда относятся идея пространства, идея фигуры и идея движенія и покоя, которыя всѣ даются вмѣстѣ и зрѣніемъ, и осязаніемъ. Объ этихъ идеяхъ Локкъ здѣсь не распространяется, а говоритъ о нихъ подробнѣе въ другомъ мѣстѣ.

в., Идеи простыя, которыя даются одной рефлек-

цiй. Всѣ эти идеи можно, по Локку, свести къ двумъ простымъ идеямъ — идеѣ мышленiя и идеѣ воли, всѣ же умственныя операцiи, какъ воспоминанiе, различенiе, умозаключенiе, сужденiе, знанiе, вѣра и т. д., это только модусы этихъ простыхъ идей рефлексiи. О модусахъ также Локкъ говоритъ далѣе подробнѣе.

2. Идеи простыя, которыя даются и рефлексiей и внѣшними чувствами. Сюда относятся идеи удовольствiя и страданiя, идея существованiя, идея единства, идея силы и идея преемства.

Возьмемъ идеи удовольствiя и страданiя. Очевидно, что эти идеи мы почерпаемъ изъ обоихъ источниковъ — изъ ощущенiя и рефлексiи, потому что удовольствiе и страданiе связаны и съ нашими ощущенiями, и съ волненiями, и съ идеями. Это доказывается тѣмъ, что въ этомъ качествѣ нашихъ чувствованiй или впечатлѣнiй заключается то особенное свойство, что оно является мотивомъ нашей дѣятельности. Тоже можно наблюдать не только на нашихъ ощущенiяхъ или волненiяхъ, но и на нашихъ идеяхъ.

Идею существованiя, экзистенцiи мы почерпаемъ изъ ощущенiй, знакомясь путемъ внѣшнихъ чувствъ съ различнаго рода существованiями; и изъ рефлексiи, наблюдая различныя операцiи мышленiя, тоже разнаго вида существованiя.

Идея единства учится также и знакомствомъ съ внѣшними предметами, потому что каждая вещь составляетъ сама по себѣ единицу, и изъ рефлексiи, потому что отдѣльныя идеи составляютъ также своего рода единицы.

Идею силы или способности мы получаемъ когда упражняемъ свои способности, напр. мышленiе, а также изъ наблюденiя дѣйствiя однихъ предметовъ на другие.

Идею преемства мы находимъ въ кругѣ нашихъ внѣшнихъ ощущенiй, но также и въ области нашихъ идей, желанiй и т. п.

Какое значенiе простыхъ идей? Это тотъ матерiалъ, изъ котораго получаются всѣ идеи сложныя. Какъ бы ни была сложна идея, мы можемъ найти ея источникъ въ простыхъ идеяхъ. Всѣ такъ называемыя врожденныя идеи мы можемъ разложить на простыя, ихъ составляющiя, и такимъ образомъ опровергнуть ихъ врожденность.

Нѣкоторыя дальнѣйшія замѣчанія о простыхъ идеяхъ.

Новое и весьма тонкое замѣчаніе, которое дѣлаетъ Локкъ относительно простыхъ идей, это то, что нѣкоторыя простыя идеи, которыя кажутся намъ положительными, въ дѣйствительности вытекаютъ изъ отрицательныхъ условій; таковы идеи тьмы, холода. Для насъ тьма и холодъ нѣчто столько же положительное, какъ и свѣтъ, и тепло, въ дѣйствительности же, по условіямъ, изъ которыхъ они вытекаютъ, отрицательны, потому что тьма есть только отрицаніе свѣта, а холодъ — тепла.

Второе замѣчаніе Локка касается качествъ вещей. Онъ говоритъ, что мы не должны смѣшивать идей о вещахъ съ качествами вещей, что иногда дѣлается. Качествомъ вещи мы называемъ ея способность производить въ нашемъ духѣ то или другое ощущеніе. Качества принадлежатъ самимъ вещамъ, а идеи нашему духу. Всѣ качества Локкъ дѣлитъ на первичныя и вторичныя. (Замѣтимъ, что это дѣленіе возбудило впослѣдствіи много споровъ). Подъ первичными качествами Локкъ разумѣетъ такія, которыя неотдѣлимы отъ идеи тѣла, таковы — плотность, протяженіе, фигура, движеніе или покой и число. Это первичныя качества, потому что, какъ бы далеко ни шли въ анализѣ какого нибудь тѣла, никогда намъ не удастся лишить тѣло указанныхъ качествъ. Разбивая какой нибудь минералъ на куски, мы портимъ его фигуру, но куски получаютъ другія фигуры, а другія свойства сохраняютъ. Но есть другія качества, вторичныя, отдѣляемыя отъ идеи тѣла, напр. цвѣтъ; вещь можно лишить ея цвѣта; или теплота — вещь можно охладить или нагрѣть. Такія качества не входятъ въ понятіе, идею тѣла, и, по мнѣнію Локка, мы ихъ узнаемъ въ силу комбинаціи первичныхъ качествъ — плотности, протяженія, фигуры и движенія мельчайшихъ частицъ тѣла. Противъ такого дѣленія качествъ впослѣдствіи возсталъ Беркли. Но все дѣло сводится къ невѣрному пониманію Локка, которого толкуютъ различно. Нѣкоторые думаютъ, что Локкъ полагалъ, что есть нѣкоторыя свойства, которыя принадлежатъ внѣшнимъ вещамъ, независимо отъ нашего духа, совершенно объективно; это первичныя качества, между тѣмъ какъ вторичныя качества существуютъ только въ зависимости отъ нашего духа, который и сообщаетъ вещамъ эти качества — цвѣтъ, теплоту

холодъ и т. п., въ силу извѣстныхъ поводовъ. Но, сводя то, что говоритъ Локкъ во 2й книгѣ, съ тѣмъ, что онъ говоритъ въ 4ой, другіе приходятъ къ убѣжденію, что такое пониманіе Локка не точно, что Локкъ остановился на точкѣ зрѣнія Гоббса и понималъ всѣ чувственныя качества, какъ существующія только для нашего духа, но что, такъ какъ всѣ качества суть качества субстанцій, то, и не зная истинной природы этихъ качествъ, мы должны различать между ними качества постоянныя и случайныя. Въ чемъ ихъ сущность, неизвѣстно, но различіе между ними мы должны дѣлать. Это мнѣніе болѣе правильно, чѣмъ первое.

Дальнѣйшія замѣчанія, которыя прибавляетъ Локкъ къ своему ученію о простыхъ идеяхъ, это указаніе на нѣкоторыя простыя идеи операцій духа. При этомъ онъ дѣлаетъ анализъ слѣдующихъ операцій: перцепціи, удержанія или сохраненія, различенія, сравненія, сложенія, отвлеченія и называнія.

Перцепція. Этотъ терминъ можно перевести на русскій языкъ словомъ замѣчаніе. Обыкновенно, отчасти изъ подражанія нѣмецкимъ ученымъ, переводящимъ терминъ перцепціи чрезъ Anschauung и Wahrnehmung (у Бенеке и его послѣдователей), и у насъ этими переводятъ этотъ терминъ то словомъ „воззрѣніе“, то словомъ „восприятіе“. Послѣдній терминъ ближе, но онъ мало употребителенъ. Кромѣ того иностранное слово „перцепція“ даетъ ничуть не меньше, чѣмъ русское „восприятіе“. А такъ какъ conditio sine qua non перцепціи, по Локку, есть впечатлѣніе, то терминъ „замѣчаніе“ будетъ подходить всего лучше.

Локкъ замѣчаетъ, что нашу перцепцію или замѣчаніе весьма часто измѣняютъ наши сужденія. Замѣчаемъ сперва то, что дается въ извѣстномъ впечатлѣніи, но позднѣе въ составъ перцепціи входитъ нѣчто такое, что заключается въ нашемъ сужденіи, но такъ сливается съ нимъ, что намъ кажется, что мы замѣчаемъ то, что въ дѣйствительности имѣемъ путемъ разсужденія. Это замѣчаніе Локка очень важно, потому что проводитъ границу между физіологіей и психологіей. Дѣло физіолога опредѣлить, какъ ощущенія происходятъ изъ дѣятельности органовъ чувствъ; выясненіе же перцепціи умственной дѣятельностью есть дѣло психолога. Психологія здѣсь даетъ свѣтъ физіологіи, потому что физіологъ можетъ легко принять нѣкоторыя перцепціи за явленія

первоначальныя, а не за видоизмѣненныя нашимъ сужденіемъ. Чтобы пояснить примѣромъ разницу между первоначальной и видоизмѣненной перцепціей, Локкъ указываетъ на слѣдующее. Когда мы имѣемъ перцепцію какого нибудь шарообразнаго тѣла, то мы убѣждены, что видимъ шаръ; въ дѣйствительности же, подвергая нашу перцепцію психологическому анализу, мы найдемъ, что видимъ не шаръ, а только кругъ. Если же намъ кажется, что мы видимъ шаръ, то это только подъ вліяніемъ нашего сужденія, сдѣланнаго нами путемъ осязанія. Ощущенія мускульнаго чувства и осязанія такъ сливаются съ впечатлѣніемъ круга, что намъ кажется, что мы видимъ не кругъ, а шаръ, и это до того становится для насъ привычнымъ, что самое расположеніе свѣта съ различной интенсивностью становится для насъ показателемъ всѣхъ особенностей шарообразной формы.

Удержаніе или сохраненіе простыхъ идей, полученныхъ изъ ощущенія или рефлексіи. Оно происходитъ двумя путями: во 1-хъ созерцаніемъ и во 2-хъ памятью.

Созерцаніе. Нашъ духъ способенъ на нѣкоторое время удерживать какую нибудь идею или какое нибудь впечатлѣніе, останавливая на ней свое вниманіе. Это удержаніе идеи или впечатлѣнія и называется созерцаніемъ.

Память. Ученіе Локка о памяти служитъ основаніемъ всей новой англійской психологіи. Подъ памятью Локкъ не разумѣетъ ничего другаго, кромѣ способности воспроизведенія прежнихъ перцепцій или впечатлѣній. Разъ полученное впечатлѣніе или идея могутъ быть, при извѣстныхъ условіяхъ, возстановлены нами, въ отсутствіи первоначальныхъ условій, вызвавшихъ ихъ. Въ этомъ только и состоитъ память. Когда говорятъ, что идеи хранятся въ нашей памяти, то выражаются фигурально. Идея — это только извѣстный актъ дѣятельности нашего духа; когда этотъ актъ прекращается, то не остается ничего, кромѣ способности возобновить его при извѣстныхъ условіяхъ. Дѣйствительно, нельзя думать, что идеи, исчезая изъ сферы умственныхъ операцій, сохраняются въ нашемъ духѣ, внѣ его операцій, въ какомъ то складѣ, въ видѣ нѣкоторыхъ особенно малыхъ субстанцій, которыя создаются въ актѣ перцепціи и другихъ умственныхъ операціяхъ и остаются въ духѣ навсегда; и что припоминаніе означаетъ только переходъ этихъ субстанцій изъ этого психическаго склада въ сферу сознанія, какъ думаютъ до сихъ поръ

многіе нѣмецкіе психологи. Эта теорія ведетъ свое начало изъ древности и имѣла прежде весьма грубый видъ. Она встрѣчается у Демокрита, Эпикура и въ средневѣковой философіи. Признавалось, что всѣ видимыя вещи отдѣляютъ отъ себя нѣкоторыя копіи — εἴδωλα, species. Эти копіи проходятъ пространство, отдѣляющее насъ отъ созерцаемыхъ вещей, и поступаютъ на ретину глаза, отчего получаются ощущенія, потомъ эти копіи проходятъ въ мозгъ (sensorium, receptaculum), гдѣ и сохраняются. При воспоминаніи о какой нибудь вещи, ея копія становится снова на ретину глаза. Одни, напр. Демокритъ, считали эти копіи тѣлесными, а другіе духовными сущностями. Эта теорія во многомъ измѣнилась, но сохраняется, какъ мы сказали, до сихъ поръ въ нѣмецкой философіи; изъ англійской же психологіи она была изгнана Локкомъ.

Различеніе. Нашъ духъ имѣетъ способность различать одну вещь отъ другой. Локкъ утверждаетъ, что именно въ этой способности различенія и лежитъ основаніе очевидности и достовѣрности большинства предложеній, которыя считаются врожденными истинами. Припомнимъ, что Декартъ считалъ именно ясность и раздѣльность главными признаками врожденныхъ идей; для Локка онѣ отнюдь не доказываютъ ихъ врожденности. Если всѣ соглашаются, что хлѣбъ не камень, то дѣлаютъ это не на основаніи прирожденныхъ началъ — тождества и противорѣчія, а въ силу способности различенія.

Сравненіе. Сравненіемъ Локкъ называетъ сближеніе идей по тѣмъ или другимъ обстоятельствамъ — по обстоятельствамъ мѣста, времени, протяженія, степени и т. п.

Сложеніе. Локкъ указываетъ два вида сложенія: во 1ыхъ сложеніе идей простыхъ въ сложныя; такъ мы получаемъ сложныя идеи вещей; во 2ыхъ расширеніе простыхъ идей, т. е. сложеніе простыхъ идей съ самими собой; такъ, повторяя единицу, мы получаемъ сложныя идеи чиселъ, или, повторяя дюймы, мы получаемъ различныя мѣры — футъ, ярдъ и т. д. тоже сложныя идеи.

Называніе. Этотъ процессъ дается человѣку не сразу, а постепенно. Дѣти научаются называть вещи уже при нѣкоторой умственной зрѣлости. У нихъ должны сперва образоваться нѣкоторый запасъ идей отдѣльныхъ вещей.

Потомъ дѣти научаются связывать въ умѣ эти идеи съ нѣкоторыми словесными знаками, а затѣмъ употреблять эти знаки, чтобы обозначить эти идеи и для другихъ. „Эти словесные знаки дѣти частію заимствуютъ у взрослыхъ, частію выдумываютъ сами, какъ можетъ замѣтить всякій, наблюдая дѣтей, когда они начинаютъ говорить."

Отвлеченіе или абстракція. Процессъ отвлеченія, по Локку, заключается въ выдѣленіи изъ состава идей обстоятельствъ времени и мѣста и другихъ идей, которыя дѣлаютъ идеи принадлежащими отдѣльнымъ предметамъ; или, иначе, при сравненіи нѣсколькихъ частныхъ идей, выдѣляется то, чѣмъ онѣ разнятся. Изъ этого видно, что Локкъ, въ противоположность Гоббсу, былъ концептуалистъ. Гоббсъ не признавалъ существованія общихъ идей, а только общія имена, которыя стали общими только вслѣдствіе приложенія ихъ ко множеству сходныхъ предметовъ. Локкъ, напротивъ, допускаетъ обобщеніе идей; по его мнѣнію, благодаря нашей способности отвлеченія, мы можемъ изъ частныхъ идей, сходныхъ между собою, создать идеи общихъ очерковъ вещей. Когда слова соединяются съ этими схемами вещей, общими идеями, то становятся общими именами.

О сложныхъ идеяхъ. „Мы разсмотрѣли, говоритъ Локкъ, тѣ идеи, которыя духъ человѣка получаетъ пассивно; это простыя идеи; онѣ даются, какъ я сказалъ, ощущеніемъ и рефлексіей, и духъ человѣка не можетъ ни создать этихъ идей, ни имѣть какую нибудь идею, которая бы не состояла изъ нихъ. Оставаясь совершенно пассивнымъ при полученіи простыхъ идей, духъ человѣка производитъ однако надъ ними разнообразныя дѣйствія, при чемъ образуетъ другія идеи, пользуясь простыми идеями, какъ матеріаломъ. Дѣйствія духа надъ простыми идеями бываютъ трехъ родовъ: 1, комбинированіе простыхъ идей въ одну сложную; такимъ образомъ получаются всѣ идеи сложныя, 2, Сопоставленіе двухъ идей простыхъ или сложныхъ или постановка одной идеи рядомъ съ другой такъ, чтобы можно было созерцать ихъ обѣ сразу, безъ ихъ соединенія однако въ одну; отсюда мы получаемъ всѣ идеи отношеній 3. Отдѣленіе отъ идей всѣхъ другихъ идей, сопровождающихъ ихъ въ ихъ реальномъ существованіи: это на-

зывается отвлеченіемъ, и отсюда мы имѣемъ всѣ общія идеи."
Хотя количество и виды идей, говоритъ далѣе Локкъ, повидимому необозримы, я думаю однако, что ихъ можно свести къ слѣдующимъ тремъ порядкамъ: 1. Модусы. 2. Идеи субстанцій. 3. Идеи отношеній. Модусами я называю такія сложныя идеи, которыя, хотя и сложны, однако не предполагаются существующими сами по себѣ, но разсматриваются, какъ зависящія отъ субстанцій; таковы, напримѣръ, идеи треугольника, благодарности, убійцы и т. п." Модусы можно раздѣлить на два вида — простые и смѣшанные. Модусы простые это сложныя идеи, полученныя чрезъ сложеніе какой нибудь простой идеи самой съ собой. Возьмемъ простую идею числа; это будетъ единица. Два, двѣнадцать и т. п. будутъ модусами числа, потому что здѣсь происходитъ простое сложеніе единицы самой съ собой. Повторяя идею звука, мы можемъ получить безконечное число сложныхъ идей, которыя всѣ будутъ модусами одной идеи звука. Смѣшанными модусами называются сложныя идеи, слагаемыя изъ нѣсколькихъ простыхъ идей. Возьмемъ идею зрительной красоты. Въ этой идеѣ мы имѣемъ комбинацію простыхъ идей — цвѣта и фигуры. Или, напримѣръ, идея воровства тоже смѣшанный модусъ: въ нее входятъ много идей различныхъ родовъ — идеи лица, вещи и т. д. Идеями субстанцій называются такія комбинаціи простыхъ идей, центромъ которыхъ является общая или темная идея субстанціи. Она играетъ ту роль, что, прилагая къ ней различныя качества или аттрибуты, наблюдаемые въ вещахъ, мы получаемъ различные роды и виды вещей. Итакъ, соединяя идею субстанціи съ идеей жизни или организаціи, мы получаемъ идею органической субстанціи. Присоединяя къ ней идею чувства, мы имѣемъ идею субстанціи живой, чувствующей. Присоединяя затѣмъ сюда аттрибуты совершенно конкретные, мы получаемъ идею субстанціи того или другаго существа. Идеи отношенія получаются чрезъ сравненіе одной идеи съ другой, вслѣдствіе чего каждая идея отношенія заключаетъ въ себѣ и другія идеи. Возьмемъ отношенія отца къ сыну, причины къ слѣдствію. Здѣсь двѣ идеи — идеи отца и сына, причины и слѣдствія. На идеи отношенія я обращаю ваше особенное вниманіе, потому что Вы здѣсь видите впервые ясно выраженнымъ то, что впослѣдствіи въ логикѣ Милля мы

находимъ подъ именемъ - коррелятивныхъ именъ.

Надо сказать, что это Локково дѣленіе сложныхъ идей не отличается особеннымъ логическимъ изяществомъ, но выгодно для Локка потому, что даетъ ему возможность разсмотрѣть особенно важный отдѣлъ ихъ - модусы, въ число которыхъ, какъ мы увидимъ, входятъ идеи пространства и времени, отдѣльно отъ идей субстанціи и отношенія.

Простые модусы. Къ простымъ модусамъ относятся модусы пространства, 2, продолженія, 3, числа, 4., идея безконечности и 5., модусы движенія, звука, цвѣта, мысли, удовольствія и страданія, силы.

Пространство. Модусы этой простой идеи пространства или протяженія весьма разнообразны. Сюда относятся идеи - а, разстоянія, б., неизмѣримости, в., фигуры и г., мѣста. Эти модусы нельзя собственно назвать простыми модусами протяженія, потому что, напр., въ идею фигуры и мѣста входитъ не только идея протяженія, но еще нѣчто другое, дополнительное.

Простая идея протяженія получается, говоритъ Локкъ, посредствомъ двухъ чувствъ - чувства зрѣнія и чувства осязанія. Мы уже говорили, что это не вполнѣ вѣрно, потому что Локкъ смѣшиваетъ мускульное чувство и осязаніе. Но во времена Локка эти чувства не раздѣлялись, хотя видно, что Локкъ имѣлъ въ виду всѣ 3 чувства - осязанія, зрѣнія и мускульное чувство.

а.) Идея разстоянія. „Разстояніе это есть пространство, которое мы наблюдаемъ между двумя тѣлами, не обращая вниманія на что нибудь, находящееся между ними. Пространство разсматриваемое, какъ длина, ширина и толщина, можетъ быть названо объемомъ (capacity)"

б., Идея неизмѣримости. „Каждое отдѣльное разстояніе, говоритъ Локкъ, есть отдѣльная модификація пространства; каждая идея отдѣльнаго разстоянія или пространства есть простой модусъ этой идеи.

Люди, съ цѣлью измѣренія и по привычкѣ къ нему, устанавливаютъ въ своемъ духѣ идеи чувственныхъ опредѣленныхъ длинъ, какъ напр. дюйма, фута, ярда, сажени, мили, діаметра земли и т. п., которыя составляютъ столько же

ризуѣльныхъ сложныхъ идей пространства. Когда такія определенныя долготы или мѣры пространства дѣлаются привычными духу человѣка, то онъ можетъ повторять ихъ въ своемъ умѣ столько разъ, сколько пожелаетъ, не примѣшивая или не присоединяя къ нимъ идеи тѣла или чего нибудь иного, и образовывать идеи квадратнаго и кубическаго фута, ярда, сажени, - или въ границахъ наблюдаемаго міра, или даже внѣ его; и, прилагая ихъ одну къ другой, онъ можетъ расширять свои идеи пространства, насколько ему вздумается. Способность повторенія или удвоенія идеи, которую мы имѣемъ о какомъ нибудь разстояніи, и сложенія ея съ прежней столько разъ, сколько хотимъ, не будучи въ состояніи придти къ какому нибудь предѣлу или границѣ, и даетъ намъ идею неизмѣримости."

в., <u>Идея фигуры.</u> Подъ фигурой мы разумѣемъ нѣкоторую связь границъ, которыя замыкаютъ протяженіе. Идеи фигуры мы получаемъ путемъ осязанія и путемъ зрѣнія. Осязая тѣла мы встрѣчаемъ ихъ границы; въ этихъ-то границахъ мы и полагаемъ ту или другую фигуру ихъ; точно также, разсматривая тѣла, мы видимъ соединенія прямыхъ линій подъ различными углами, сочетанія кривыхъ линій и т. п.; разсматривая ихъ, какъ онѣ относятся одна къ другой во всѣхъ частяхъ границъ тѣлъ или пространства, мы получаемъ идеи, которыя называемъ фигурами; количество которыхъ безконечно; потому что, кромѣ огромнаго числа различныхъ фигуръ, которыя реально существуютъ въ различныхъ массахъ матеріи, количество ихъ, которымъ обладаетъ духъ человѣка, вслѣдствіе варіированія идеи пространства, составленія различныхъ новыхъ сочетаній, повторенія своихъ собственныхъ идей и соединеніе ихъ по своему желанію, рѣшительно безконечно; такимъ образомъ духъ можетъ увеличивать количество фигуръ in infinitum

г.) <u>Идея мѣста.</u> Мѣсто есть разстояніе, въ которомъ находится какая нибудь вещь отъ двухъ или болѣе опредѣленныхъ пунктовъ, которые сохраняютъ одно и то же разстояніе другъ отъ друга. Таково строго научное опредѣленіе мѣста. Когда мѣняется разстояніе вещи отъ этихъ пунктовъ, то, говорятъ, что она перемѣнила мѣсто. Есть, впрочемъ, еще другое, популярное опредѣленіе мѣста. Популярно мѣстомъ называется пространство, занятое тѣломъ. Поэтому

вопросъ, — въ какомъ мѣстѣ находится вселенная, — съ научной точки зрѣнія безсмысленъ, потому что вселенная не можетъ находиться въ какомъ нибудь разстояніи отъ какихъ нибудь пунктовъ, такъ какъ въ понятіе вселенной входитъ все существующее; популярно же на него можно отвѣчать: въ занимаемомъ ею пространствѣ; этотъ отвѣтъ ничего не даетъ, но возможенъ.

Протяженіе и тѣло не одно и то-же. Локкъ приводитъ очень подробное доказательство того, что протяженіе и тѣло не одно и то же. Въ настоящее время это убѣжденіе господствуетъ, но было время, когда, подъ вліяніемъ Декарта и его школы, господствовало мнѣніе, что въ сущности они одно и то же. Спрашивалось: если пространство не тѣло, то что же оно субстанція или акциденція? если субстанція, — то какая — тѣлесная или духовная? Такая постановка вопроса только запутывала его рѣшеніе. Локкъ блестящимъ образомъ опровергъ эту картезіанскую теорію. Онъ показалъ, что пространство и тѣло не могутъ быть однимъ и тѣмъ же потому, что идея пространства есть идея простая, а идея тѣла сложная, въ которую входятъ идеи пространства, плотности и инерціи.

Идея продолженія. „Есть, говоритъ Локкъ, еще другой родъ разстоянія или длины, идею о которомъ мы получаемъ не изъ постоянныхъ частей пространства, а изъ преходящихъ и непрерывно уничтожающихся частей преемства: этотъ родъ разстоянія мы называемъ продолженіемъ, и простые модусы его — это его различная длина, и изъ него то мы имѣемъ такія опредѣленныя идеи, какъ идеи часа, дня, года и т. д., времени и вѣчности."

Откуда мы почерпаемъ идею продолженія? Въ одной изъ предыдущихъ главъ (B. I, ch. VII, § 9) Локкъ доказываетъ, что идея **преемства** принадлежитъ къ числу идей, полученныхъ изъ двухъ источниковъ — ощущенія и рефлексіи; въ данномъ случаѣ утверждаетъ, что прямымъ источникомъ этой идеи является главнымъ образомъ рефлексія. „Для всякаго, кто только станетъ наблюдать, говоритъ Локкъ, то, что происходитъ въ его духѣ, будетъ ясно, что въ духѣ есть послѣдовательность идей, которыя постоянно слѣдуютъ одна за другой, покуда человѣкъ находится въ бодрственномъ состоя-

нія. Эта послѣдовательность идей и снабжаетъ насъ идеей преемства; разстояніе же между частями этого преемства или между появленіемъ двухъ идей въ нашемъ духѣ и есть то, что мы называемъ продолженіемъ."

„Что мы получаемъ наше понятіе о преемствѣ и продолженіи изъ этого источника, именно, изъ наблюденія надъ теченіемъ идей, которыя появляются одна за другой въ нашемъ духѣ, кажется мнѣ вполнѣ яснымъ. Наша перцепція продолженія получается только изъ наблюденія надъ ходомъ идей, которыя чередуются въ нашемъ умѣ. Когда преемство идей прекращается, прекращается и наша перцепція продолженія; что каждый замѣчаетъ на себѣ, когда онъ крѣпко спитъ день-ли, часъ, мѣсяцъ или годъ; онъ совершенно не имѣетъ перцепціи продолженія, покуда спитъ или не думаетъ; оно совершенно потеряно для него, между моментомъ, когда онъ пересталъ думать, и моментомъ, когда онъ снова начинаетъ думать, онъ не замѣчаетъ никакого разстоянія!" „Если онъ обыкновенно соединяетъ отдаленныя части продолженія, что это потому, что во время сна, мы обыкновенно не имѣемъ въ нашемъ духѣ преемства идей; такъ какъ, если человѣкъ, когда спитъ, видитъ и разнообразныя идеи представляются его духу одна за другой, то онъ имѣетъ во время такого сна чувство его продолжительности."

Но, если для оцѣнки продолженія нужно преемство собственныхъ идей, то какимъ образомъ мы оцѣниваемъ продолженіе того, чему мы не можемъ быть свидѣтелями, напр. прошлаго или будущаго или того, что произошло, пока мы спали? На это Локкъ отвѣчаетъ, что человѣкъ, получивъ изъ наблюденія надъ преемствомъ и числомъ нашихъ мыслей понятіе или идею продолженія, можетъ примѣнять это понятіе гдѣ угодно.

„Если кто нибудь, говоритъ далѣе Локкъ, думаетъ, что идею преемства мы получаемъ скорѣе изъ наблюденія движенія посредствомъ нашихъ чувствъ, онъ, вѣроятно, согласится со мной, когда обратитъ вниманіе на то, что даже движеніе производитъ въ его духѣ идею преемства только потому, что производитъ въ немъ извѣстную послѣдовательность отдѣльныхъ идей; потому что человѣкъ, наблюдающій движущееся тѣло, не замѣчаетъ вовсе его движенія до тѣхъ поръ, пока оно не произведетъ въ его духѣ постоянное теченіе послѣдова-

тельныхъ идей... Если человѣкъ, когда всѣ вещи вокругъ него находятся въ покоѣ, и когда онъ совершенно не замѣчаетъ движенія, въ продолженіе этого покоя все время думаетъ, то онъ замѣтитъ въ своемъ духѣ различныя идеи, появляющіяся одна за другой, а отсюда замѣтитъ и найдетъ преемство тогда, когда не можетъ замѣтить движенія."

Не только идею продолженія, но и идею скорости мы также прежде всего получаемъ изъ наблюденія надъ теченіемъ нашихъ идей, потому что можно съ несомнѣнностью доказать, что теченіе нашихъ идей можетъ имѣть различную скорость. Тотчасъ по пробужденіи мы замѣчаемъ иное теченіе идей, чѣмъ днемъ, а иное вечеромъ, не говоря уже о частныхъ случаяхъ.

Что преемство идей дѣйствительно существуетъ, доказывается тѣмъ, что человѣкъ не можетъ долго думать объ одной и той же вещи. Въ этомъ каждый можетъ убѣдиться на опытѣ: пусть онъ попробуетъ долго удержаться на какой нибудь одной идеѣ. Онъ увидитъ, что масса другихъ идей будетъ увлекать его въ другую сторону. Когда говорятъ, что кто нибудь занятъ долго одной мыслью, то это не значитъ, чтобы въ его духѣ не было преемства идей, а то, что эта мысль является господствующей въ теченіи его идей.

Далѣе, идеи не заключаютъ въ себѣ чувства движенія. „Я увѣренъ, говоритъ Локкъ, что онѣ не заключаютъ въ себѣ идеи движенія въ своемъ появленіи; и если бы человѣкъ не имѣлъ идеи движенія изъ другаго источника, то, я думаю, онъ не имѣлъ бы ея вовсе, что достаточно для моей настоящей цѣли и достаточно доказываетъ, что наблюденіе, которое мы дѣлаемъ надъ нашими идеями, при ихъ появленіи одна за другой, и есть то, что даетъ намъ идеи преемства и продолженія, безъ чего мы совершенно не имѣли бы этихъ идей. Итакъ, не движеніе, но постоянное теченіе идей въ нашемъ духѣ, въ нашемъ бодрственномъ состояніи, снабжаетъ насъ идеей продолженія; и перцепцію котораго движеніе даетъ намъ не иначе, какъ производя въ нашемъ духѣ непрерывное теченіе идей, какъ я уже показалъ. И мы имѣемъ такую же ясную идею преемства и продолженія изъ теченія нашихъ другихъ идей, слѣдующихъ въ нашемъ духѣ одна за другой, безъ идеи какого нибудь движенія, какъ и изъ теченія идей, возбужденнаго непрерывной замѣтной пере-

мѣной разстоянія между двумя тѣлами; и поэтому мы имѣли бы точно также идею продолженія, если бы тамъ не было вовсе чувства движенія".

Время. Время есть простой модусъ продолженія. Оно есть не простое продолженіе, но размѣренное. Мѣры его мы получаемъ посредствомъ наблюденія движенія. Такъ какъ для хорошихъ мѣръ времени необходимо равенство интерваловъ, то мы не можемъ найти лучшихъ мѣръ, чѣмъ тѣ, которыя намъ даетъ наблюденіе надъ движеніемъ солнца и луны — день, мѣсяцъ, годъ и т. п. Но это не значитъ однако, чтобы мы не могли установить другихъ мѣръ, кромѣ естественныхъ.

Вѣчность. Мѣры времени мы можемъ прилагать одну къ другой неограниченное число разъ и это даетъ намъ новый модусъ продолженія — вѣчность.

Пространство и протяженіе, разсматриваемыя вмѣстѣ. Замѣчанія Локка относительно пространства и продолженія вмѣстѣ были приняты безъ дальнѣйшей критики и Ридомъ, и Кантомъ. Разсматривая пространство и время вмѣстѣ, Локкъ находитъ, что они обладаютъ нѣкоторыми общими свойствами:

1е свойство — Пространство и продолженіе одинаково способны къ увеличенію и къ уменьшенію. Каждая мѣра пространства или времени можетъ быть повторяемо и дѣлимо до безконечности. Любопытно притомъ, какъ Локкъ объясняетъ дѣлимость до безконечности. По его мнѣнію, умственный актъ дѣленія въ сущности есть актъ сложенія. Положимъ, дана какая нибудь мѣра времени или пространства: дѣля ее пополамъ, мы получаемъ двѣ единицы; дѣля еще разъ — четыре и т. д. Слѣдовательно, здѣсь происходитъ такое же сложеніе, какъ и при полученіи неизмѣримаго числа.

2е свойство — Каждая часть продолженія есть продолженіе и каждая часть протяженія есть протяженіе. Дѣля какую нибудь мѣру пространства или времени на части, мы видимъ, что эти части тоже пространство или время. Это то, что называется однородностью пространства и протяженія.

3е свойство — Части пространства и продолженія не отдѣлимы одна отъ другой. „Пространство и продолженіе, го

върить Локкъ, сходны еще въ томъ, что, хотя оба они разсматриваются, какъ дѣлимыя на части; но ихъ части неотдѣлимы одна отъ другой даже въ мысляхъ: хотя части тѣла, откуда мы получаемъ мѣру одного, и части движенія, или скорѣе преемства идей въ нашемъ духѣ, откуда мы получаемъ мѣру другаго, и могутъ быть отдѣлены одна отъ другой."

Но, кромѣ этихъ сходныхъ чертъ между пространствомъ и продолженіемъ, между ними есть еще одна *разница*, заключающаяся въ томъ, что *двѣ части продолженія никогда не бываютъ вмѣстѣ, а двѣ части пространства существуютъ всегда вмѣстѣ.* „Продолженіе, говоритъ Локкъ, и время, которое есть часть его, есть идея, которую мы имѣемъ о постоянно уничтожающемся разстояніи, никакія двѣ части котораго не существуютъ вмѣстѣ, но слѣдуютъ преемственно одна за другой, между тѣмъ какъ идея пространства есть идея постояннаго разстоянія, всѣ части котораго существуютъ вмѣстѣ и не способны къ преемству."

Число. Идея числа, по Локку, самая простая и самая универсальная идея. „Какъ между всѣми идеями, которыя мы имѣемъ, говоритъ онъ, нѣтъ ни одной, которая бы получалась нашимъ духомъ столькими путями, такъ же нѣтъ ни одной болѣе простой, какъ идея единства или единицы. Она не заключаетъ въ себѣ никакого слѣда разнообразія или сложности; каждый объектъ нашихъ чувствъ, каждая идея въ нашемъ умѣ, каждая мысль нашего духа приноситъ вмѣстѣ съ собой эту идею: и поэтому она самая привычная идея нашимъ мыслямъ точно также, какъ въ своемъ согласіи (agreement) со всѣми другими вещами, самая универсальная идея, какую только мы имѣемъ, такъ какъ число прилагается къ людямъ, ангеламъ, дѣйствіямъ, мыслямъ, ко всему, что только существуетъ или что только можетъ быть вообразимо."

Модусы единства или единицы это всѣ числа. Всѣ они получаются чрезъ сложеніе единицы самой съ собой. Такъ, складывая единицу съ единицей мы получаемъ идею пары; соединяя двѣнадцать единицъ, мы имѣемъ сложную идею дюжины; то же самое и относительно двадцати, милліона и всѣхъ другихъ чиселъ.

Простые модусы чиселъ самые ясные и раздѣльные

изъ всѣхъ, которые мы имѣемъ, самое малое отличіе, - на единицу, - дѣлаетъ каждую комбинацію столько же отличною отъ самой ближайшей, сколько и отъ самой отдаленной; два также отличны отъ единицы, какъ и девяти; и идея двухъ также отлична отъ идеи трехъ, какъ величина земного шара отъ величины самаго маленькаго насѣкомаго. Не то относительно другихъ простыхъ модусовъ, въ которыхъ не легко, если только это возможно для насъ, отличить двѣ очень близкія идеи, которыя однако на самомъ дѣлѣ различны. Кто можетъ найти разницу между бѣлизной этой бумаги и ближайшей степенью бѣлизны, или кто можетъ имѣть раздѣльныя идеи каждаго малѣйшаго измѣненія въ протяженіи?"

Отсюда и происходитъ то, что *доказательства на числахъ отличаются самой высокой степенью очевидности.* Безъ всякаго сомнѣнія модусы пространства, въ этомъ отношеніи, стоятъ близко къ числамъ; поэтому и доказательства геометріи, которая имѣетъ дѣло съ модусами пространства, тоже отличаются большой наглядностью; но такой очевидности, какъ доказательства численныя, они однако не имѣютъ.

Раздѣльностью и ясностью идей чиселъ мы обязаны тому, что они носятъ опредѣленныя имена. Идеи двухъ, трехъ, четырехъ и т.д. потому такъ ясны для насъ, что они соединяются съ извѣстными названіями. Отсюда и вытекаетъ недостаточность счета у животныхъ. Точно также дикари, языкъ которыхъ отличается бѣдностью, не могутъ считать дальше сотни или тысячи и принуждены для обозначенія большихъ чиселъ прибѣгать къ мимикѣ, напр. указывать на волосы. Дѣти, покуда у нихъ не выработался языкъ, не могутъ считать. Каждый можетъ наблюдать, что дѣти говорятъ и разсуждаютъ вполнѣ разумно и имѣютъ совершенно ясныя понятія о другихъ вещахъ, когда могутъ считать еще не дальше двадцати.

Число измѣряетъ все измѣримое. Дѣйствительно, число есть наше средство для измѣренія всего, что измѣримо для насъ, въ особенности пространства и продолженія; и наша идея безконечности, прилагаемая къ нимъ, какъ кажется, есть не что иное, какъ безконечность числа.

Эта способность числа быть мѣрой всѣхъ вещей основывается на его универсальности и раздѣльности его модусовъ.

Безконечность. Эта идея есть простой модусъ. Какъ мы ее получаемъ? Идея безконечнаго, конечно, противоположна идеѣ конечнаго. Идею конечнаго мы получаемъ изъ опыта: всѣ наблюдаемые предметы наблюдаются нами въ извѣстныхъ предѣлахъ. Но какъ получается идея безконечности. Безконечность есть простой модусъ или пространства, или продолженія, или числа. Безконечность пространства и протяженія это ихъ неизмѣримость, происхожденіе которой мы уже разсмотрѣли.

Что касается до безконечнаго числа, то оно получается такъ же, какъ и безконечность пространства и протяженія, а именно, посредствомъ сложенія его съ самимъ собой неограниченное число разъ. Притомъ Локкъ замѣчаетъ, что число даетъ намъ самую ясную и раздѣльную идею безконечности, къ которой мы только способны, „потому что даже тогда, когда духъ старается достигнуть идеи безконечнаго пространства или протяженія, онъ пользуется числами, повторяя милліоны милліоновъ миль или лѣтъ, причемъ число сохраняетъ за этими идеями качество ясности и не позволяетъ имъ смѣшаться въ безпорядочную кучу, въ которой духъ могъ бы потеряться; и когда мы сложили одинъ съ другимъ столько милліоновъ мѣръ пространства или продолженія, сколько желалось, самая ясная идея, которую духъ можетъ получить о безконечности, это смутный и непонятный остатокъ безконечно прибавляемыхъ чиселъ, который не даетъ надежды на остановку или границу."

Между идеями безконечности пространства, продолженія и числа Локкъ находитъ извѣстную разницу. Она заключается въ нашей способности представленія себѣ безконечности. Представляя себѣ безконечность числа, мы имѣемъ твердый пунктъ для отправленія, отъ котораго можемъ идти до безконечности — это идея единицы. Здѣсь, слѣдовательно, безконечность идетъ въ одну сторону. Въ идеѣ безконечнаго продолженія мы имѣемъ безконечность, идущую въ двѣ противоположныя стороны — безконечность прошлаго и безконечность будущаго. Представляя же себѣ безконечность пространства, мы какъ бы становимъ себя въ центрѣ и увеличиваемъ пространство безконечно во всѣ

стороны.

Дальше Локкъ заключаетъ, что мы не имѣемъ положительной идеи безконечности. "Хотя едва-ли найдется кто-нибудь, говоритъ онъ, кто утверждалъ бы, что имѣетъ положительную идею дѣйствительно безконечнаго числа, - безконечность котораго лежитъ только въ нашей способности прибавлять новыя комбинаціи единицъ къ прежнимъ столько разъ, сколько вздумается; то же самое и относительно безконечности пространства и продолженія, причемъ дѣйствуетъ та же наша способность безконечнаго сложенія; однако есть люди, которые воображаютъ, что имѣютъ положительныя идеи безконечнаго пространства и продолженія. Я думаю, что такую положительную идею безконечнаго можно разрушить, спросивъ ихъ, могутъ-ли они прибавлять къ ней еще что-нибудь, или нѣтъ; что ясно покажетъ обманчивость такой положительной идеи."

. Впрочемъ, говоритъ Локкъ, я долженъ сознаться, что идея безконечнаго имѣетъ нѣчто положительное въ тѣхъ вещахъ, къ которымъ мы ее примѣняемъ". Положительное въ идеѣ безконечности - это данныя пространства, продолженія или числа. Напр., положимъ, мы остановились въ сложеніи на . Насколько есть увѣренность, что мы можемъ идти дальше, настолько идея безконечнаго числа отрицательна; число же, на которомъ мы остановились, составляетъ ея положительный элементъ.

Модусы движенія, звуковъ, цвѣтовъ, мышленія, удовольствія и страданія, силы и способности.

Модусы движенія. Есть много модусовъ движенія - это движенія, которыя выражаются словами - скользить, катиться, прыгать, идти, ползти, бѣжать и т.п.

Модусы звуковъ. Такое же разнообразіе мы имѣемъ и въ звукахъ. Каждое слово есть модификація звука; отсюда мы видимъ, что посредствомъ чувства слуха, нашъ духъ снабжается почти безконечнымъ числомъ раздѣльныхъ идей. Идеи крика, рѣчи, шума, грома, топа и т. п., все это модусы идеи звука.

Модусы цвѣтовъ - это идеи различныхъ тѣней или оттѣнковъ цвѣтовъ.

Модусы мышленія. Идея мышленія это простая идея, полученная изъ рефлексіи. Модусы ея - это а, перцепція, б, воспоминаніе и в, созерцаніе

а, Перцепція есть нѣкоторое отношеніе ума къ предмету. Въ составъ этой умственной операціи входятъ идеи, но при этомъ необходимо и присутствіе предмета.

б, Воспоминаніе есть воспроизведеніе идеи предмета въ отсутствіи предмета. Когда къ воспоминанію присоединяется нѣкоторое усиліе - желаніе вспомнить, то оно называется припоминаніемъ.

в, Созерцаніе. Умственная операція, когда духъ долго и внимательно останавливается на одной идеѣ, и называется созерцаніемъ.

Модусы удовольствія и страданія. Идеи удовольствія и страданія - простыя идеи и получаются, какъ мы видѣли изъ ощущенія и рефлексіи

Добро и зло. Мы называемъ что-нибудь добромъ или зломъ (не въ нравственномъ, а въ самомъ широкомъ смыслѣ) только по отношенію къ нашему удовольствію или страданію. „Мы называемъ, говоритъ Локкъ, добромъ то, что способно или произвести въ насъ увеличеніе удовольствія, или уменьшить страданіе; или, также, доставить и сохранить намъ обладаніе какимъ нибудь другимъ благомъ, или предохранить отъ зла. На оборотъ, мы называемъ зломъ то, что способно произвести или увеличить страданіе, или уменьшить наше удовольствіе; или, также, доставить намъ какое нибудь зло, или лишить насъ какого-нибудь блага"

Затѣмъ, всѣ наши волненія и страсти это не что иное, какъ модификаціи простыхъ идей удовольствія или страданія, которыя вызываются въ нашемъ духѣ тѣмъ, что мы называемъ добромъ или зломъ.

Любовь. Человѣкъ любитъ то, что доставляетъ ему удовольствіе.

Ненависть. Ненавидитъ человѣкъ то, что причиняетъ ему страданіе.

Желаніе. Это есть тревожное состояніе (uneasiness), которое мы замѣчаемъ въ себѣ въ отсутствіи чего нибудь, что можетъ доставить намъ удовольствіе.

Радость есть удовольствіе, испытываемое отъ размышленія по поводу настоящаго или ожидаемаго обладанія благомъ.

Скорбь есть тревожное состояніе духа, испытываемое нами при мысли о текущемъ страданіи или о потерянномъ благѣ, которымъ мы могли бы наслаждаться дольше.

Страхъ есть тревожное состояніе духа, испытываемое при мысли о злѣ, которое можетъ насъ постигнуть.

Гнѣвъ есть страданіе, вызываемое полученной обидой.

Зависть есть страданіе, являющееся у насъ при видѣ блага, которое мы желали бы имѣть сами, но которымъ обладаетъ лицо, считаемое нами не болѣе въ правѣ обладать имъ, чѣмъ мы.

Этотъ анализъ нашихъ волненій, сдѣланный Локкомъ, важенъ въ томъ отношеніи, что показываетъ, что не существуетъ никакого удовольствія или страданія отдѣльно отъ волненій. Въ Англіи это ученіе было принято всѣми психологами, и о немъ не было споровъ; но среди представителей французской и нѣмецкой школъ мы видимъ многихъ, которые до сихъ поръ разсматриваютъ удовольствіе и страданіе, какъ особенную группу ощущеній или волненій.

Модусы силы или способности. Уже было указано, что простая идея силы или способности получается нами изъ ощущенія и рефлексіи. Здѣсь Локкъ указываетъ, какимъ именно образомъ пріобрѣтается эта идея. Источникомъ ея, по его мнѣнію, служитъ наблюденіе надъ перемѣнами, происходящими въ мірѣ физическомъ и въ мірѣ психическомъ. При этомъ мы наблюдаемъ постоянство этихъ перемѣнъ, замѣчаемъ, что однѣ и тѣ перемѣны въ тѣхъ же вещахъ производятся только тѣми же агентами и тѣми же способами. Это наблюденіе и даетъ намъ идею силы.

Сила или способность можетъ быть двоякаго рода – или (1.) способность испытывать перемѣны, или (2) способность производить перемѣны. Послѣдняя способность и называется обыкновенно силой, но, съ точки зрѣнія Локка, нѣтъ никакого основанія, по самой природѣ дѣла, отдѣлять одну способность отъ другой.

Затѣмъ Локкъ замѣчаетъ, что сила заключаетъ

въ себѣ отношеніе. „Я долженъ сознаться, говоритъ онъ, что сила заключаетъ въ себѣ нѣкоторый родъ отношенія (отношеніе къ дѣйствію или перемѣнѣ). И дѣйствительно, какая изъ нашихъ идей, какого она ни будь рода, если ее внимательно разсмотрѣть, не заключаетъ въ себѣ отношенія? Развѣ наши идеи пространства, продолженія и числа не содержатъ въ себѣ извѣстнаго отношенія частей? Что фигура и движеніе имѣютъ въ себѣ нѣчто относительное, это еще болѣе ясно: а чувственныя качества, какъ напр. цвѣта, запахи и т. п., что такое они, какъ не силы различныхъ тѣлъ, по отношенію къ нашей перцепціи и пр.? И если ихъ разсматривать въ самихъ вещахъ, то развѣ они не зависятъ отъ объема, фигуры, расположенія (texture) и движенія частей, которые заключаютъ въ себѣ извѣстное отношеніе? Поэтому и наша идея силы, какъ мнѣ кажется, можетъ быть помѣщена среди другихъ простыхъ идей и разсматриваться, какъ одна изъ нихъ."

Откуда получается самая ясная идея дѣятельной силы или способности? Какъ было сказано, идею силы мы получаемъ изъ наблюденія дѣйствія. Для того, чтобы получить идею дѣятельной силы, мы должны, конечно, наблюдать произвольное дѣйствіе; надо видѣть начало дѣйствія. Всякое дѣйствіе можно подвести подъ одинъ изъ двухъ видовъ - мышленія или движенія. Мышленіе мы наблюдаемъ въ нашемъ духѣ, а движеніе во внѣшнемъ мірѣ. Что касается до идеи страдательной способности, то мы можемъ получить ее вполнѣ ясно и раздѣльно изъ втораго источника. Ясную же и раздѣльную идею дѣятельной способности наблюденіе надъ природой дать не можетъ; здѣсь мы имѣемъ только потокъ перемѣнъ, видимъ, какъ одно движеніе вызываетъ другое, но начала дѣйствія замѣтить не можемъ. „Когда какое нибудь тѣло находится въ покоѣ, говоритъ Локкъ, то оно не даетъ намъ идеи дѣятельной способности движенія; когда же оно начинаетъ двигаться, то проявляетъ скорѣе страдательную, чѣмъ дѣятельную способность, потому что, когда, напр., билліардный шаръ приходитъ въ движеніе отъ удара кія, то это движеніе вполнѣ пассивно; точно также, когда онъ встрѣчаетъ другой шаръ и приводитъ его въ движеніе, онъ только сообщаетъ полученное движеніе и теряетъ притомъ столько способности

движенія, сколько сообщилъ другому шару. Это даетъ намъ только очень темную идею дѣятельной способности движенія въ тѣлѣ, такъ какъ наблюдаемъ только перенесеніе, а не произведеніе движенія." Ясную же и совершенно раздѣльную идею дѣятельной силы или способности мы не можемъ получить помимо наблюденія надъ собственной дѣятельностью духа, надъ его способностями.

Отсюда Локкъ переходитъ къ разсмотрѣнію способностей или силъ человѣческаго духа. Это будутъ модусы простой идеи способности или силы. Прежде всего Локкъ полагаетъ, что всѣ силы человѣческаго духа можно свести къ двумъ, которыя онъ называетъ волей и умомъ. Волю онъ опредѣляетъ такъ: „есть у насъ способность начинать и не начинать, продолжать и прекращать весьма многія дѣйствія нашего духа и весьма многія движенія нашего тѣла; - и это просто вслѣдствіе какой нибудь мысли или выбора нашего духа рѣшающаго и, такъ сказать, повелѣвающаго, чтобы то или другое дѣйствіе было или не было. Эта принадлежащая нашему духу способность располагать такимъ образомъ присутствіемъ или отсутствіемъ какой нибудь частной идеи, или предпочитать движеніе какой нибудь части тѣла покою этой же части, или наоборотъ, - и есть то, что мы называемъ волею. А дѣйствительное употребленіе, какое мы дѣлаемъ изъ этой способности, производя или прекращая то или другое дѣйствіе, есть то, что называютъ актомъ воли (volition). Прекращеніе или произведеніе дѣйствія, вслѣдствіе такого распоряженія души, называется произвольнымъ, а всякое дѣйствіе, совершенное безъ онаго, называется не произвольнымъ." Въ первыхъ словахъ этого опредѣленія мы чувствуемъ всю разницу между тѣмъ, что мы наблюдаемъ въ мірѣ физическомъ, и тѣмъ, что видимъ въ мірѣ психическомъ. Въ физическомъ мірѣ не находимъ начала дѣйствія; мы видимъ только перенесенія силъ. Напротивъ, въ мірѣ психическомъ находимъ нашу способность начинать и прекращать извѣстное дѣйствіе. Дальнѣйшія слова опредѣленія воли тоже очень важны: изъ нихъ мы видимъ, что Локкъ разумѣетъ подъ актами воли именно тѣ рѣшенія, которыя вытекаютъ изъ нашей мысли или выбора.

Умъ. Подъ умомъ Локкъ разумѣетъ перцепцію

или способность замѣчания въ самомъ широкомъ смыслѣ. Перцепція или замѣчаніе можетъ быть трехъ родовъ: 1, замѣчаніе идей въ нашемъ духѣ, 2, замѣчаніе значенія словъ и 3, замѣчаніе связности или безсвязности, соотвѣтствія или несоотвѣтствія идей между собой. Такъ какъ у Локка идеи не отдѣляются вполнѣ въ изложеніи отъ того, что мы называемъ реальными фактами, поэтому умъ для него есть въ то же время способность замѣчать и факты дѣйствительности и идеи этихъ фактовъ. Что касается до способности замѣчанія словъ, то надо сказать, что описывающіе функціи ума обыкновенно не обращаютъ вниманія на слова. Локкъ же напротивъ обращаетъ на нихъ большое вниманіе и всю третью книгу своего сочиненія посвящаетъ ученію о словахъ. Способность замѣчать значеніе словъ нельзя отождествлять съ другими функціями и къ этому подходитъ опредѣленіе ума какъ способности пониманія. Замѣтимъ еще относительно третьей функціи ума, что, такъ какъ Локкъ употребляетъ терминъ идея въ широкомъ смыслѣ, какъ идею и какъ идею факта, то здѣсь надо понимать подъ соотвѣтствіемъ соотвѣтствіе и идей, и фактовъ, отношеніе сходства и разницы, пропорціи и т. п. Подъ связью Локкъ разумѣетъ всякую связь между фактами – сосуществованіе, преемство, причинность. Опредѣленіе ума, какъ перцепціи, это одно изъ лучшихъ опредѣленій ума въ философіи. Замѣтимъ, что это опредѣленіе ума играло огромную роль въ XVIII столѣтіи въ литературахъ Англіи, Франціи и Германіи.

Когда идетъ рѣчь о волѣ, то естественно вмѣстѣ съ этимъ рождается вопросъ о свободѣ и необходимости. Что такое свобода и необходимость; какъ мы должны понимать свободу, и что это за идея? Эта идея есть модусъ и притомъ простой. Но откуда она получается? Локкъ говоритъ, что идею свободы мы не можемъ почерпнуть ни откуда, кромѣ наблюденія надъ операціями собственнаго духа. Необходимость мы понимаемъ, какъ отрицаніе свободы; слѣдовательно, по Локку, это понятія коррелативныя.

„Всѣ дѣйствія, говоритъ Локкъ, о которыхъ мы имѣемъ какую-нибудь идею, сводятся, какъ было сказано, къ мышленію и движенію; на сколько человѣкъ обладаетъ способностью думать и не думать, двигать и не двигать, согласно пред-

почтенію или выбору собственнаго духа, настолько человѣкъ свободенъ." Тамъ, гдѣ есть выборъ собственнаго духа, и, слѣдовательно, нѣтъ зависимости отъ посторонняго вліянія, тамъ только и есть свобода. Не свободенъ человѣкъ, когда дѣйствія его не опредѣляются выборомъ или предпочтеніемъ собственнаго духа, когда онъ дѣйствуетъ подъ какимъ нибудь вліяніемъ со стороны. Но значитъ-ли это, что онъ дѣйствуетъ въ этомъ случаѣ невольно? Нѣтъ, онъ можетъ дѣйствовать произвольно, но не свободно. Нужно, по Локку, дѣлать строгое различіе между свобод-ой и волей. Сумашедшій дѣйствуетъ произвольно, но не свободно; человѣкъ, котораго убѣдятъ что нибудь сдѣлать, будетъ дѣйствовать тоже произвольно, но не свободно.

Это опредѣленіе свободы и не свободы приводитъ Локка къ вопросу,- свободна или нѣтъ воля человѣка? Но раньше Локкъ рѣшаетъ вопросъ,- принадлежитъ-ли свобода хотѣнію человѣка,- и рѣшаетъ его отрицательно. Свобода есть способность дѣйствовать извѣстнымъ образомъ; она принадлежитъ не хотѣнію или предпочтенію, но человѣку, который именно имѣетъ способность дѣйствовать или не дѣйствовать, согласно выбору собственнаго духа. Свободны могутъ быть дѣйствія человѣка, а хотѣніе всегда чѣмъ нибудь опредѣляется. Мы не можемъ свободно хотѣть, но дѣйствовать можемъ свободно. О томъ, что именно опредѣляетъ хотѣнье, Локкъ говоритъ позднѣе; здѣсь онъ доказываетъ, что она не можетъ принадлежать хотѣнью, дедуктивно, логически, изъ самого опредѣленія свободы исключительно, какъ характера дѣйствія.

Свободна-ли воля человѣка? По мнѣнію Локка, этотъ вопросъ, если его хорошенько разобрать, подобенъ вопросу,- добродѣтель человѣка четыреугольна или нѣтъ? - т.е. совершенно нелѣпъ. Почему же мы такъ привыкли къ мысли, что наша воля свободна, если свобода не можетъ ей принадлежать? По мнѣнію Локка, мы такъ свыклись съ различными ассоціаціями, что намъ очень трудно отъ нихъ отрѣшиться, и только отрѣшившись отъ нихъ, можно понять несообразность этого вопроса. Онъ нелѣпъ по многимъ обстоятельствамъ; потому что, что такое воля и свобода? Воля есть способность нашего духа опредѣлять ходъ своихъ мыслей, производить, продолжать или кончать какое-нибудь дѣйствіе, насколько

это зависитъ отъ насъ. Свобода, съ другой стороны, есть способность человѣка производить или прекращать какое нибудь отдѣльное дѣйствіе, согласно тому, что предпочитаетъ нашъ духъ, что значитъ то же, что сказать, согласно тому, какъ онъ самъ хочетъ. Итакъ, и воля есть способность, и свобода есть способность. Поэтому вопросъ, - свобода принадлежитъ ли волѣ человѣка, - можно выразить такъ: способность воли обладаетъ ли способностью свободы? Вопросъ этотъ будетъ нелѣпъ, потому что способность можетъ принадлежать дѣятелю, агенту, сущности, въ данномъ случаѣ, человѣку, но не другой способности. Но не есть-ли воля, нѣкоторый агентъ, сущность? Въ средневѣковой философіи воля не считалась агентомъ или дѣятелемъ, живущимъ въ душѣ, которому можетъ принадлежать способность свободы. По этому поводу Локкъ выступаетъ съ опроверженіемъ этой средневѣковой теоріи. Если мы обратимъ вниманіе на всѣ обстоятельства, заставляющія Локка опровергать ее, то увидимъ, что для Локка, отвергающаго метафизику и способность знать что нибудь, выходящее за предѣлы нашего наблюденія, такое опредѣленіе способности, какъ скрытаго агента, главнымъ образомъ не совмѣстимо съ его взглядомъ на предѣлы человѣческаго знанія; но здѣсь онъ доказываетъ нелѣпость этого взгляда путемъ анализа понятія способности. Онъ говоритъ, что способность есть сила, а сила не есть какой нибудь агентъ или сущность, а извѣстная совокупность вліяній, процессовъ. Способность пищеваренія не есть агентъ, живущій въ желудкѣ, но просто процессъ. Когда говорятъ, что воля хочетъ или не хочетъ, рѣшается или не рѣшается, то это метафора, которую мы привыкли принимать за точное выраженіе. Воля не можетъ рѣшать или не рѣшать; она и заключается въ рѣшеніи. Нелѣпо было бы говорить, что способность къ пѣнію поетъ, или способность къ танцу танцуетъ; не способность танцуетъ или поетъ, а человѣкъ. Точно также не воля рѣшаетъ, а человѣкъ. Итакъ, воля не есть агентъ, сущность, и нельзя ей приписывать свободу; свободой обладаетъ или не обладаетъ человѣкъ, а не воля.

Далѣе, воля есть способность дѣйствовать такъ или иначе вслѣдствіе выбора или предпочтенія собственнаго духа. Если при этомъ отдѣлить волю отъ дѣятельности, кото-

рая изъ нихъ выникаетъ, то мы сведемъ волю, какъ дѣлали въ Средніе вѣка, къ актамъ воли, къ различнымъ модификаціямъ хотѣнія. Но уже раньше было доказано, что хотѣнію не можетъ принадлежать свобода; поэтому и воля не можетъ обладать или не обладать свободой.

Затѣмъ Локкъ разсматриваетъ, что именно опредѣляетъ наше хотѣнье. По его мнѣнію, если мы подвергнемъ хотѣнье анализу, то найдемъ, что оно есть преобразованное желаніе; желаніе же - это нѣкоторое преобразованное психическое или физическое безпокойство. Такъ напр. аппетитъ, - физическое безпокойство, - даютъ нѣмъ нѣкоторыя усилія. Эти желанія переходятъ въ хотѣніе только при идеяхъ предметовъ, которые составляютъ цѣль желанія. Эти идеи и опредѣляютъ хотѣніе. Если обратиться къ цѣлямъ нашихъ желаній, то всѣ ихъ можно свести къ одной цѣли, - къ счастью. Какъ бы мы ни разсматривали всѣ цѣли, опредѣляющія нашу произвольную дѣятельность, мы найдемъ, что онѣ въ концѣ концовъ всегда опредѣляются идеей блага, счастья; безъ этой идеи не будетъ хотѣнья. Мы видѣли раньше, что все, что называется благомъ, добромъ, есть модификаціи идеи удовольствія; а все, что называется зломъ, - модификаціи идеи страданія. Отсюда видно, что хотѣнье опредѣляется собственно или идеями ожидаемыхъ удовольствій, или идеями страданій, которыхъ мы желаемъ избѣжать. Идея удовольствія вызываетъ въ насъ хотѣнье положительнаго характера, а идея зла - хотѣнье отрицательнаго характера. Изъ этого ясно, что вся произвольная дѣятельность человѣка опредѣляется въ концѣ концовъ идеями удовольствія и страданія. Эта мысль Локка совпадаетъ съ тѣмъ, что мы находимъ у Гоббса, и мало по малу этотъ анализъ хотѣнья привелъ къ ученію о законѣ самосохраненія. Замѣтимъ, что, хотя вся наша дѣятельность и опредѣляется идеями удовольствія и страданія или вообще идеей счастья, это не значитъ однако, чтобы нашей волей руководили только идеи чувственныхъ удовольствій; напротивъ, идея счастья заключаетъ въ себѣ все, что только волнуетъ человѣка, а, слѣдовательно, также все самое священное и дорогое для него. Удовольствіе и страданіе это извѣстныя модификаціи въ нашихъ ощущеніяхъ и волненіяхъ; нельзя, какъ уже было указано, от

вліяніе удовольствій и страданій отъ нашихъ волненій; напротивъ, наши волненія и ощущенія это и есть удовольствія и страданія. Поэтому самые чистые, священные мотивы, руководящіе нашей дѣятельностью, напр. предписанія и угрызенія совѣсти, чувство долга и т.п., всѣ они входятъ въ идеи удовольствія и страданія. Когда говорятъ, что наши хотѣнія опредѣляются удовольствіемъ и страданіемъ, то это значитъ, что они опредѣляются чувствомъ не безразличнаго, нейтральнаго характера; нейтральныя чувства, существованіе которыхъ Локкъ признаетъ, не способны опредѣлять хотѣнія. Итакъ, первоначальные опредѣлители воли человѣка заключаются въ его чувствахъ или, говоря популярно, въ его сердцѣ; умъ же — это вторичный опредѣлитель хотѣнья. Такимъ образомъ, такъ какъ всякое хотѣнье имѣетъ свою причину въ томъ или другомъ чувствѣ человѣка, а затѣмъ въ идеяхъ, въ которыхъ выражаются эти чувства, то ни хотѣнью, и, слѣдовательно, и волѣ не можетъ принадлежать свобода.

<u>Смѣшанные модусы</u> — это, какъ мы сказали, сложныя
9 идеи, составленныя изъ нѣсколькихъ простыхъ идей различныхъ <u>видовъ</u>, чѣмъ онѣ и отличаются отъ простыхъ модусовъ, тоже сложныхъ идей, но образующихся чрезъ повтореніе одной и той же простой идеи. Возьмемъ напр. идею благодарности, нестолобія, убійства, обмана и т.п. Эти идеи состоятъ изъ нѣсколькихъ простыхъ, но различныхъ видовъ: въ идею благодарности напр. входитъ идея дѣйствія и идея чувства; въ идею убійства входятъ идеи дѣйствія, какъ движенія, и дѣйствія, какъ мышленія, и т.д.

Идеи простыя, какъ мы сказали, получаются духомъ человѣка совершенно пассивно, и онъ не можетъ ни уничтожить, ни создать такихъ идей вновь; смѣшанные модусы — напротивъ, духъ человѣка можетъ создавать самъ. Правда, многіе смѣшанные модусы онъ получаетъ изъ наблюденія, но онъ можетъ и самъ формировать новые смѣшанные модусы изъ идей, которыя имѣетъ. Смѣшанные модусы называются обыкновенно понятіями, т.е. такими идеями, которыя пріобрѣтаются извѣстной работой духа понимающаго, нѣкоторымъ усиліемъ ума.

Большинство смѣшанныхъ модусовъ имѣютъ, какъ понятія, связь <u>со словами</u>. Это именно и показываетъ, что они пріобрѣтаются нѣкоторой работой ума. Получивъ какую-нибудь

идею, духъ человѣка соединяетъ ее съ известнымъ именемъ. Изъ этого, по Локку, объясняется многое въ природѣ смѣшанныхъ модусовъ. Именно имена даютъ прежде всего стойкость этимъ идеямъ, нѣкоторое постоянство, единство комбинаціямъ простыхъ идей.

Далѣе, изъ того, что духъ человѣка самъ формируетъ смѣшанные модусы, и болѣе или менѣе независимо отъ дѣйствительности, объясняется трудность перевода съ одного языка на другой большинства именъ и полная непереводимость нѣкоторыхъ изъ нихъ. Такъ какъ духъ человѣка, формирующій понятія, подчиняется различнымъ обстоятельствамъ напр. національному быту, обычаямъ, нравамъ, природѣ, которые и даютъ поводы къ соединенію простыхъ идей, входящихъ въ значеніе слова, то слова одного языка рѣдко соотвѣтствуютъ вполнѣ словамъ другаго; для самыхъ обыкновенныхъ вещей въ каждомъ языкѣ есть свои оттѣнки, которыхъ нѣтъ въ другомъ. Иногда же мы совершенно не въ состояніи перевести терминъ одного языка на другой языкъ. Возьмемъ слово „остракизмъ"; этотъ терминъ не переводимъ, потому что у новыхъ народовъ нѣтъ факта, соотвѣтствующаго факту греческаго быта, обозначаемому этимъ именемъ.

Отсюда же объясняется и текучесть языка. Въ языкѣ есть весьма значительная текучесть его элементовъ и она заключается не только въ измѣненіи формъ, но и въ измѣненіи значенія словъ. Въ разное время со словами связываются разныя понятія. Это происходитъ вслѣдствіе измѣненія нравовъ, обычаевъ, учрежденій, быта; между тѣмъ какъ термины остаются тѣ же, и приходится тѣмъ же терминомъ называть уже совершенно другое. Это обстоятельство, конечно, легко можетъ быть источникомъ заблужденій въ историческихъ изысканіяхъ.

Гдѣ существуютъ смѣшанные модусы? Въ Средніе вѣка предлагали вопросъ о существованіи понятій въ вещахъ. На этотъ вопросъ, по Локку, мы должны отвѣчать, что смѣшанные модусы не существуютъ нигдѣ, кромѣ именъ, связанныхъ съ ними. Это мѣсто ихъ существованія. Они составляютъ собственность, принадлежность духа. Очень часто бываетъ, что въ дѣйствительности нѣтъ ничего не соотвѣтствующаго из-

вѣчнымъ идеямъ. Это относится въ особенности къ понятіямъ историческимъ. Часто бываетъ, что понятія въ дѣйствительности уже нѣтъ, а имя его остается; иногда же оно даже никогда и не существовало. Возьмемъ идею апотеоза. У насъ апотеозъ имѣетъ совершенно другое значеніе, но когда-то даже была игра въ него у древнихъ народовъ, и тогда не было ничего дѣйствительно соотвѣтствующаго этой идеѣ.

Идеи смѣшанныхъ модусовъ мы получаемъ тройнымъ путемъ:

Во 1-хъ изъ опыта и наблюденія. Положимъ, что кто-нибудь впервые составляетъ идею борьбы, наблюдая двухъ борющихся лицъ. Эта идея получается изъ наблюденія. Для составленія же ея человѣкъ пользуется тѣми простыми и сложными идеями, которыя имѣетъ изъ прежняго опыта.

Во 2-хъ путемъ изобрѣтенія. Есть цѣлая масса идей смѣшанныхъ модусовъ, которыя человѣкъ самъ изобрѣтаетъ и придумываетъ. Всѣмъ изобрѣтеніямъ предшествовали такія идеи. Напр. для человѣка, который изобрѣлъ книгопечатаніе, идея книгопечатанія была собственнымъ изобрѣтеніемъ; точно также человѣкъ, который изобрѣлъ гравированіе составилъ себѣ его идею раньше осуществленія его на дѣлѣ. Въ изобрѣтеніяхъ человѣкомъ руководятъ извѣстныя практическія цѣли, которыя приводятъ его духъ къ такимъ сочетаніямъ простыхъ идей, которымъ еще нѣтъ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности.

Въ 3-хъ путемъ объясненія терминовъ. Это одинъ изъ самыхъ главныхъ источниковъ сложныхъ идей. Это видно прежде всего на дѣтяхъ, которыя получаютъ множество сложныхъ идей именно путемъ объясненія терминовъ и получаютъ ихъ обыкновенно раньше, чѣмъ наблюдаютъ въ дѣйствительности вещи и дѣйствія, которыя могли бы дать имъ эти идеи. При этомъ дитя составляетъ изъ тѣхъ простыхъ идей, которыя имѣетъ, очеркъ того, что ему хотятъ объяснить. Но и у взрослыхъ формируются новыя сложныя идеи и очень часто путемъ объясненія словъ; это напримѣръ бываетъ всегда при изученіи какого нибудь новаго предмета. Замѣтимъ, что при этомъ есть одно неблагопріятное обстоятельство, - это то, что не всегда удается создать въ духѣ другого человѣка такую комбинацію идей, какую бы хотѣлось.

Какія простыя идеи входятъ въ составъ смѣшанныхъ модусовъ? Локкъ утверждаетъ, что громадное количество понятій или смѣшанныхъ модусовъ получается нами чрезъ преобразованіе слѣдующихъ прямыхъ идей: 1, идеи мышленія, 2, идеи движенія (двѣ идеи, которыя обнимаютъ всѣ дѣйствія) и 3., идеи силы, представляющей собой источникъ дѣйствія. Доказательство этому можетъ быть найдено въ языкѣ. Глаголы, какъ извѣстно, составляютъ самый распространенный элементъ въ составѣ человѣческаго языка. Причина этого, по Локку, заключается во 1-хъ въ характерѣ дѣйствія: дѣйствіе скорѣе бросается въ глаза и подмѣчается, чѣмъ пассивное состояніе. Но главная причина этого заключается въ томъ особенномъ интересѣ, который имѣетъ человѣкъ къ дѣйствіямъ другихъ людей. Интересы жизни, практики, нравственности заставляютъ его обращать вниманіе на нихъ. Поэтому въ опредѣленіи дѣйствій человѣческій языкъ представляетъ замѣчательную точность. На этомъ основаніи законодательство, опредѣляющее, собственно говоря, только человѣческія дѣйствія, и притомъ самыя разнообразныя и сложныя, и представляетъ такое разнообразіе въ описаніи характера различныхъ дѣйствій людей. Эта черта любопытна потому, что показываетъ, до какой степени практическій интересъ преобладаетъ въ образованіи человѣческихъ понятій, что подтверждаетъ и многія другія соображенія относительно человѣческаго ума. Если обратить вниманіе на количество смѣшанныхъ модусовъ, то увидимъ, что большая часть понятій въ наукахъ богословскихъ, медицинскихъ, юридическихъ, политическихъ и др. принадлежитъ къ классу смѣшанныхъ модусовъ.

О сложныхъ идеяхъ субстанцій. Если мы разберемъ составъ этихъ идей, то найдемъ, что идеи отдѣльныхъ субстанцій представляютъ нѣкоторыя коллекціи простыхъ идей, но съ тѣмъ отличіемъ отъ смѣшанныхъ модусовъ, что, въ этомъ случаѣ, эти простыя идеи или отличія, свойства явленій мы помѣщаемъ въ чемъ-то, что мы называемъ субстанціей вообще. Что касается до субстанціи вообще, то мы можемъ опредѣлить ее только по отношенію къ тѣмъ свойствамъ, которыя принадлежатъ субстанціи, и въ этомъ заключается все наше умственное отношеніе къ этому дѣлу. Субстанція вообще есть нѣчто, что мы признаемъ поддержкой, опорой, субстратомъ

извѣстныхъ свойствъ; это нѣчто, кромѣ того, предполагается нами производящимъ эти свойства, ихъ источникомъ. Вообще говоря, субстанція in abstracto есть субстратъ и источникъ тѣхъ или другихъ совершенно отдѣльныхъ свойствъ, представленныхъ въ отдѣльныхъ простыхъ идеяхъ.

Источникомъ идей субстанцій служитъ намъ опытъ - наблюденіе внѣшнее и наблюденіе внутреннее. Всѣ тѣ идеи, изъ комбинаціи которыхъ состоятъ идеи субстанцій, даются намъ опытомъ. Но почему же мы приписываемъ нѣкоторыя свойства чему-то, что ихъ поддерживаетъ и производитъ? Это происходитъ потому, что наблюдаемъ въ отдѣльныхъ вещахъ, что нѣкоторыя свойства постоянно сопровождаютъ одно другое, причемъ однако мы не можемъ замѣтить никакой связи между ними, и поэтому естественно полагаемъ въ нашемъ мышленіи эту связь не въ самихъ свойствахъ, а въ чемъ-то такомъ, что отъ нихъ отличается, и иначе мы дѣлать не можемъ. Дѣйствительно, какую связь могутъ имѣть напр. цвѣтъ, звукъ, температура въ какомъ нибудь тѣлѣ? Затѣмъ, такъ какъ эта связь между свойствами то наблюдается нами, то не наблюдается, то, при постоянномъ обращеніи съ субстанціями мы привыкаемъ разсматривать это нѣчто, связывающее извѣстныя свойства, какъ силу, которая, дѣйствуя на наши органы чувствъ, даетъ намъ возможность получать идеи свойствъ, т.е. какъ источникъ свойствъ.

Замѣтимъ, что въ идеяхъ субстанцій опытомъ намъ даются только тѣ простыя идеи, изъ комбинаціи которыхъ онѣ состоятъ, только эти идеи входятъ въ сферу нашего опыта; что же касается до того, что мы считаемъ субстратомъ и источникомъ свойствъ, то это выходитъ изъ предѣловъ нашего опыта. Мы безусловно не знаемъ, что такое эти субстраты или субстанціи. Все наше знаніе, которое мы высказываемъ въ рѣчи относительно субстанцій, основывается только на нѣкоторой умственной иллюзіи; на самомъ же дѣлѣ, мы знать, что такое субстанція, не можемъ. Дѣйствительно, положимъ идетъ рѣчь о какомъ нибудь предметѣ, и спрашивается — чему принадлежитъ его цвѣтъ? Отвѣтъ будетъ: такой-то вещи, имѣющей такіе-то вѣсъ и плотность. А плотность и вѣсъ? Вещи, имѣющей такіе-то температуру и звукъ. А температуру и звукъ? Тутъ отвѣтъ уже труденъ; можно, пожа-

лучи, отвечать—такой-то вещи, имеющей такие-то свойства и плотность, но, отвечая так, мы всегда будем вращаться в том же кругу. Лучший ответ будет — не знаю. Это напоминает Локку разсказ об одном индийце, котораго спросили, на чем стоит земля. Тот отвечал на огромном слоне. А слон? На черепахе. А черепаха на чем стоит? Не знаю. То же и в вопросе относительно субстанции. В концы концов всегда получается нечто, безусловно неизвестное, и мы в нашем ответе и не задеваем самого субстрата или субстанции.

Что такое духовныя субстанции? Это опять нечто безусловно нам неизвестное, что мы считаем субстратом или опорой наших психических свойств и их источником. Мы одинаково не знаем ни духовных, ни телесных субстанций.

В этом же учении относительно субстанций Локк впервые выражает свой взгляд на то, как далеко простирается знание человека. Оно не простирается на субстанции, как телесныя, так и духовныя, и ограничивается только тем, что дано нам в опыте. Все, что мы знаем о веществе и духе, относится только к их обнаружениям в познающем уме, но отнюдь не к их нефеноменальной сущности. Наше знание не выходит из пределов явлений. Локк прямо говорит, что, по его мнению, наша умственная конституция вовсе не обнаруживает назначения получить какое нибудь совершенное знание, а напротив, очевидно, что человек устроен главным образом в целях практики. Человек имеет способностей настолько, насколько они нужны для его практической деятельности. Не знание составляет очевидную задачу этой жизни человека, а деятельность и счастие. Для этого, по мнению Локка, человек имеет вполне достаточно способностей, и очевидно, что устройство его таково, что он может проводить свою жизнь вполне счастливо. Творец, говорит он, устроил человека так, что тот его должен за это благодарить, потому что, если бы он изменил некоторыя свойства человека, напр. его чувствительность к теплу, свету, то мог бы сделать человека совершенно несчастным существом: так все способности человека приноровлены к целям его земнаго пребывания.

Таким образом, если мы захотим дать более точный отчет о том, что доступно человеческому знанию, и что выно-

дить изъ его предѣловъ, что, по Локку, мы должны будемъ сказать, что знаніе человѣка ограничивается тѣмъ, что онъ имѣетъ въ простыхъ идеяхъ; правда, человѣкъ имѣетъ разнообразныя построенія этихъ простыхъ идей, которыя часто ведутъ его въ другіе міры, убѣждаютъ его въ бытіи другихъ существъ, но эти построенія выходятъ изъ предѣловъ его знанія; они могутъ давать ему убѣжденіе, но не знаніе.

Объ идеяхъ отношеній. Эти идеи получаются при сравненіи одной простой или сложной идеи съ другой.

По поводу этихъ идей, Локкъ замѣчаетъ, что мы не должны ихъ смѣшивать съ идеями самихъ вещей, которымъ приписывается отношеніе, съ подлежащимъ, субъектомъ отношенія. Такимъ образомъ, положимъ, мы имѣемъ отношенія отца и сына. Это отношенія - во 1-хъ отеческія, во 2-хъ сыновнія. Но этихъ идей отношенія нельзя смѣшивать съ идеями самихъ подлежащихъ отношенія: и отецъ - человѣкъ, и сынъ тоже человѣкъ, и они останутся людьми и при перемѣнѣ или уничтоженіи отношеній.

Касательно отношенія вообще Локкъ дѣлаетъ слѣдующія замѣчанія:

Во 1-хъ. Нѣтъ ни одной вещи въ нашемъ опытѣ, которая не могла бы быть поставлена почти въ безконечное число отношеній къ другимъ вещамъ. Этимъ объясняется огромное количество нашихъ идей отношенія. Возьмемъ напр. человѣка; онъ можетъ быть по отношенію къ другимъ людямъ отцомъ, братомъ, сыномъ, другомъ, непріятелемъ, подчиненнымъ, судьей, современникомъ, похожимъ, непохожимъ и т.д. почти до безконечности.

Во 2-хъ. По своей ясности идеи отношеній весьма часто превосходятъ идеи подлежащихъ отношенія. Сравнивая напр. относительное понятіе брата съ безотносительнымъ понятіемъ человѣка, мы видимъ, что первое гораздо яснѣе втораго.

Въ 3-хъ. Всѣ идеи отношеній въ концѣ концовъ имѣютъ 2 источника - ощущеніе и рефлексію. Это относится ко всѣмъ отношеніямъ безъ исключенія. Такимъ образомъ, отношенія причины и дѣйствія, времени и мѣста, тожества и разнообразія, отношенія нравственныя, всѣ эти и другіе виды отношеній почерпаютъ свой матеріалъ, свои элементы въ простыхъ идеяхъ ощущенія и рефлексіи. Въ идеяхъ отношенія, какъ въ идеяхъ субстанцій мы никогда не можемъ выйти изъ предѣловъ того,

что ученія лишены ощущеній и рефлексій.

4. О свойствахъ идей.

Идеи бываютъ ясныя и темныя. Неясность, темнота идей зависитъ, по Локку, во 1-хъ отъ слабости ощущеній; когда мы глядимъ, напр., на слабо освѣщенный предметъ или слышимъ звукъ на далекомъ разстояніи, то мы въ этомъ случаѣ получаемъ неясныя идеи; во 2-хъ, часто нѣкоторыя черты предмета изглаживаются изъ памяти и это дѣлаетъ то, что идея его дѣлается неясной. Замѣтимъ, что притомъ, очевидно, эти неясность, темнота, свойственны идеямъ, находящимся въ нашемъ сознаніи въ данную минуту, и что это ученіе Локка о темныхъ идеяхъ такимъ образомъ далеко отличается отъ ученія Лейбница, у котораго темныя идеи это тѣ, которыя не находятся въ сознаніи.

Идеи реальныя и химерическія. Идеи реальны, какъ скоро онѣ отвѣчаютъ своимъ архетипамъ, тому, что встрѣчается въ природѣ, потому что дѣйствительность даетъ архетипы всѣхъ нашихъ идей. Обращаясь къ составу нашихъ идей, мы найдемъ, что всѣ простыя идеи реальны; это идеи, которыхъ мы не можемъ создать, и которыя лежатъ въ основаніи всѣхъ другихъ идей. Напротивъ, сложныя идеи, какъ обязанныя свободной дѣятельности нашего духа, могутъ быть идеями и реальными, и химерическими. Есть много идей вымышленныхъ, но есть такія понятія, вполнѣ отвѣчающія своимъ архетипамъ, т.е. предметамъ, которые находятся въ природѣ.

Идеи полныя и неполныя. Идеи могутъ отвѣчать своимъ архетипамъ вполнѣ и не вполнѣ. Идеи простыя обыкновенно отвѣчаютъ своимъ архетипамъ вполнѣ; идеи же сложныя часто не вполнѣ.

5. Объ ассоціаціи идей. Ученіе Локка объ ассоціаціи идей важно для насъ только, какъ точка отправленія въ развитіи этого ученія въ современной психологіи.

Подъ ассоціаціей идей Локкъ разумѣетъ сочетаніе идей, какъ онъ выражается, странное и случайное. Онъ приводитъ слѣдующіе примѣры такого сочетанія. – Ассоціація идей темноты и привидѣній. Эта ассоціація случайна. Если взрослые часто боятся войти въ темную комнату, то это подъ вліяніемъ разсказовъ о привидѣніяхъ, слышанныхъ въ дѣтствѣ, благодаря

которымъ человѣкъ пріучается соединять эти идеи. Или ассоціація идей обиды и человѣка, нанесшаго обиду. Человѣкъ часто тотчасъ вспоминаетъ обиду, какъ только увидитъ того, кто ее нанесъ ему. Эта ассоціація тоже случайна, потому что обида можетъ быть совершенно случайна. Третій примѣръ, это ассоціація идей комнаты и умершаго друга. Хотя комната нѣсколько не повинна въ его смерти, но стоитъ только здѣсь мѣста явиться о днѣ человѣка, чтобы тотчасъ возобновилась печаль по умершемъ въ этой комнатѣ.

Локкъ обращаетъ вниманіе на ассоціацію идей только съ педагогической точки зрѣнія. Родители и воспитатели, по его мнѣнію, должны стараться не подавать повода къ образованію въ умѣ дѣтей такихъ ассоціацій идей, которыя могутъ впослѣдствіи оказать дурное вліяніе на умъ, волю и дѣйствія человѣка.



3-я книга. О словахъ. „Человѣкъ, говоритъ Локкъ, по-лучилъ отъ природы такіе органы, которые позволяютъ ему произносить членораздѣльные звуки, которые мы называемъ словами. Но этого не довольно для произведенія языка, потому что мы замѣчаемъ и у нѣкоторыхъ птицъ, напр. попугаевъ, нѣкоторую способность произносить членораздѣльные звуки, но не замѣчаемъ однако способности рѣчи". Способности человѣка произносить членораздѣльные звуки недостаточно для образованія языка; для этого необходимо установленіе связи между этими звуками и идеями человѣка. Эта связь установлена людьми въ практическихъ цѣляхъ. Жизнь понуждаетъ человѣка къ обмѣну идей съ другими людьми, причемъ, конечно, необходимы чувственные предметы, посредствомъ которыхъ тѣ невидимыя идеи, изъ которыхъ состоятъ его мысли, становились бы извѣстными другимъ. Для этой цѣли ничто другое не удобно такъ, какъ тѣ членораздѣльные звуки, которые человѣкъ можетъ произносить и легко, и разнообразно.

Но недостаточно, чтобы слова, т.е. словесные знаки идей, для того, чтобы они могли принести дѣйствительную пользу при сношеніяхъ между людьми были связаны съ извѣстными идеями; надо, чтобы они сдѣлались общими знаками или именами. Если бы имена были знаками только единичныхъ вещей, то они не имѣли бы такого значенія, какъ теперь. Такъ какъ еди-

личныхъ идей множество, что попытка назвать ихъ всѣ не могла бы быть удовлетворена; а если и удалась, то богатство имёнъ затрудняло бы насъ. Важно въ словахъ то, что они, будучи общими и приноровленными къ выраженію общихъ понятій, въ то же время, посредствомъ различныхъ комбинацій, могутъ обозначать и каждый отдѣльный, частный случай.

Если обратимся къ исторіи выработки языка, то замѣтимъ, что всѣ слова выработались изъ нѣсколькихъ, выражающихъ чувственныя качества и отношенія. Это доказывается анализомъ словъ и въ особенности такихъ, которыя выражаютъ операціи человѣческаго духа. Такъ напр. слово понимать образовалось изъ по и брать, слова, выражающаго чувственное дѣйствіе; воображеніе — изъ во и образъ — одной изъ простыхъ идей, полученныхъ изъ ощущенія, изъ идеи фигуры; отвращеніе, — слово обозначающее психическій фактъ не умственнаго, а практическаго характера; оно происходитъ изъ предлога отъ и глагола вращаться, выражающаго чувственное дѣйствіе; само слово духъ первоначально обозначало дыханіе, или, грубѣе, тотъ паръ, который видѣнъ при дыханіи въ холодной атмосферѣ.

Что касается до значенія словъ, то, по мнѣнію Локка, она заключается въ тѣхъ идеяхъ, которыя съ ними связаны. Слова, по Локку, это знаки идей. Замѣтимъ, что впослѣдствіи Д. С. Милль показалъ, что, напротивъ, они не знаки идей человѣка, а знаки вещей.

Изъ того, что было сказано о словахъ, по Локку, очевидно, что значеніе словъ произвольно, совершенно зависимо отъ воли человѣка, и что нѣтъ никакой естественной, органической связи между словами, какъ звуками, и идеями. Это доказывается тѣмъ, что въ разныхъ языкахъ одна и та же идея выражается совершенно различными звуками. Напр. возьмемъ слова — justitia и справедливость; здѣсь одной и той же идеѣ соотвѣтствуютъ совершенно различные звуки.

Объ общихъ словахъ. Въ вопросѣ объ общихъ словахъ Локкъ обращаетъ вниманіе на споръ реалистовъ и номиналистовъ и отчасти имѣетъ въ виду ученіе Гоббеа. Какъ извѣстно, реалисты допускали существованіе общихъ идей вещей и вѣрили въ ихъ реальность; номиналисты полагали, напротивъ, что общихъ идей нѣтъ, а что есть только общія названія сходныхъ вещей.

Локкъ занимаетъ среднее — мѣсто концептуалистъ; онъ говоритъ, что общія понятія не имѣютъ реальности, не соотвѣтствуютъ идеямъ Платона, но допускаетъ, что въ нашемъ умѣ существуютъ однако общія понятія, схемы вещей, на ряду съ идеями частныхъ, единичныхъ вещей.

Слова, по мнѣнію Локка, дѣлаются общими, становясь знаками общихъ идей, идеи же дѣлаются общими посредствомъ процесса отвлеченія, т. е. отдѣленія отъ нихъ обстоятельствъ времени и мѣста и другихъ идей, которыя дѣлаютъ ихъ идеями отдѣльныхъ вещей. Посредствомъ отвлеченія идеи дѣлаются способными представлять уже не одинъ какой нибудь предметъ, а множество сходныхъ предметовъ. Это можетъ объяснить намъ природу „общаго", — generalis, universalis. (Къ сожалѣнію мы имѣемъ для перевода обоихъ этихъ терминовъ одно только слово „общее," которое противополагается у насъ и частному, и менѣе общему). Это „общее", въ обоихъ смыслахъ, становится яснымъ, какъ скоро мы получимъ понятіе объ образованіи общихъ понятій. Ясно, что общихъ реальныхъ бытій нѣтъ, такъ какъ все общее получается только въ нашемъ умѣ изъ частнаго. Частныя идеи отвѣчаютъ реальнымъ предметамъ, что доказывается нашимъ опытомъ; а общія идеи — это только произведенія нашего ума, и, создавая ихъ, мы вовсе не создаемъ общихъ бытій. Поэтому ученіе средневѣковой философіи о реальномъ существованіи общихъ идей, общихъ формъ вещей должно быть признано ложнымъ. При всей ясности и отчетливости общихъ идей, мы не должны забывать, по Локку, что, когда говорятъ о человѣкѣ, растеніи, животномъ и т. п. вообще, что общая природа ихъ — это не что иное, какъ ихъ общія черты, которыя мы получаемъ, сравнивая отдѣльные предметы.

<u>Объ именахъ простыхъ идей.</u> Локкъ занимается и именами другихъ сложныхъ идей, но для насъ особенно интересенъ вопросъ объ именахъ простыхъ идей. Локкъ находитъ, что имена простыхъ идей неопредѣлимы, въ противоположность именамъ сложныхъ идей (простымъ и смѣшаннымъ модусамъ, идеямъ субстанцій и т. п.), которыя могутъ быть опредѣляемы. „На сколько я знаю, замѣчаетъ онъ, еще никто не обращалъ вниманія на то, какія слова опредѣлимы, и какія нѣтъ; и

это, какъ я думаю, не рѣдко бывало причиной многихъ споровъ, а также темноты въ разсужденіяхъ людей". Но почему простыя идеи не подлежатъ опредѣленію? Отвѣтъ на это слѣдующій. Что такое опредѣленіе? „Я думаю, говоритъ Локкъ, что всѣ согласны съ тѣмъ, что опредѣленіе есть не что иное, какъ указаніе значенія слова посредствомъ комбинаціи другихъ словъ, только не синонимовъ. Такъ какъ значеніе словъ заключается только въ идеяхъ, то значеніе какого нибудь термина объясняется или слово опредѣляется тогда, когда, посредствомъ другихъ словъ, идея, знакомъ которой служитъ это слово и съ которой оно соединяется въ умѣ говорящаго, такъ сказать, ставится предъ глазами другаго." Изъ этого видно, что простыя идеи не подлежатъ опредѣленію. Причина этому та, что различные слова, входящія въ опредѣленіе и обозначающія различныя идеи, не въ состояніи всѣ вмѣстѣ никакимъ образомъ представить идею несложную. Опредѣлить смыслъ какого нибудь слова это значитъ опредѣлить идею, связанную съ нимъ, разложивъ ее на нѣсколько другихъ, болѣе частныхъ идей. Но разложить можно только то, что сложно. А такъ какъ идею простую разложить на другія идеи нельзя, то, слѣдовательно, нельзя и опредѣлить слова, которое служитъ ея знакомъ.

„Но, говоритъ Локкъ, хотя имена простыхъ идей не могутъ быть опредѣляемы, это не мѣшаетъ имъ однако отличаться большей очевидностью и быть менѣе сомнительными, чѣмъ имена смѣшанныхъ модусовъ или субстанцій, потому что, такъ какъ простыя идеи представляютъ простыя перцепціи, люди большею частію легко и вполнѣ соглашаются съ ихъ значеніемъ, и здѣсь остается мало мѣста для ошибокъ и споровъ объ ихъ значеніи. Тотъ, кто узналъ разъ, что бѣлизна есть названіе цвѣта, который онъ наблюдалъ, смотря на снѣгъ или на молоко, не будетъ ошибаться въ употребленіи этого слова, покуда имѣетъ идею бѣлаго цвѣта. Здѣсь нѣтъ ни множества простыхъ идей, сложенныхъ вмѣстѣ, которое дѣлаетъ неясными имена смѣшанныхъ модусовъ, ни предполагаемой, но неизвѣстной реальной сущности, отъ которой зависятъ свойства, число которыхъ тоже неизвѣстно, которыя составляютъ трудность въ именахъ субстанцій." Въ словахъ, обозначающихъ простыя идеи, все значеніе ихъ видно сразу.

не допускаетъ ни малѣйшаго сомнѣнія.

<u>О несовершенствѣ словъ.</u> Слова, созданныя человѣкомъ, отличаются значительнымъ несовершенствомъ и могутъ быть, по Локку, поставлены въ такомъ порядкѣ по степени совершенства: самыя совершенныя слова, — это имена простыхъ идей, они возбуждаютъ всего менѣе недоразумѣній и сомнѣній; за ними слѣдуютъ имена простыхъ модусовъ; наконецъ, крайней степенью несовершенства отличаются имена смѣшанныхъ модусовъ, отличающихся особенной сложностью, и имена субстанцій. Имена смѣшанныхъ модусовъ это, напр. имена разнообразныхъ явленій общественной жизни — справедливость, судъ, разбой, убійство и т. п. Всѣ эти имена смѣшанныхъ модусовъ не отличаются очевидностью, раздѣльностью и ясностью. Кромѣ того, къ этому же классу относятся имена, значеніе которыхъ чисто историческое, или потеряно, или не имѣетъ никакой реальности. Что касается до именъ субстанцій, то главныхъ причинъ ихъ несовершенства двѣ. Первая — это чрезмѣрная сложность идей, связанныхъ съ именами субстанцій, потому что субстанціи отличаются обыкновенно цѣлой массой свойствъ, такъ что идеи субстанцій состоятъ обыкновенно изъ цѣлаго комплекса идей. Вторая причина заключается въ несоотвѣтствіи идей субстанцій ихъ моделямъ, образцамъ. Такъ какъ сложныя идеи субстанцій составляются изъ простыхъ, которыя предполагаются существующими въ природѣ, то каждый имѣетъ право вносить въ свои сложныя идеи такія качества, которыя нашелъ соединенными вмѣстѣ. Каждый человѣкъ имѣетъ для сложныхъ идей субстанцій образецъ въ природѣ, на который и ссылается, и совершенно справедливо считаетъ себя настолько же въ правѣ помѣщать въ свои сложныя идеи субстанціи такія качества, которыя онъ нашелъ соединенными на основаніи собственнаго опыта, какъ и другой, который, можетъ быть, не такъ хорошо изслѣдовалъ какой нибудь предметъ, — оставить ихъ безъ вниманія, или, какъ третій, — присоединить къ своимъ идеямъ другія качества. Такъ какъ соединеніе качествъ въ природѣ есть единственная причина ихъ соединенія въ сложныхъ идеяхъ, то кто можетъ сказать, что такое то качество должно оставить безъ вниманія скорѣе, чѣмъ другое? Отсюда неизбѣжно слѣдуетъ,

что у людей сложныя идеи субстанцій, для которыхъ употребляются одни и тѣже имена, должны быть очень разнообразны, и, такимъ образомъ, значенiе ихъ именъ очень неопредѣленно.

Но между крайними ступенями совершенства, представляемыми съ одной стороны именами простыхъ идей, а съ другой — именами смѣшанныхъ модусовъ, отличающихся сложностью и именами субстанцій, есть среднее мѣсто, которое занимаютъ имена смѣшанныхъ модусовъ, не отличающихся особенной сложностью.

О злоупотребленіи словами. Слова, по самой своей природѣ, не отличаются совершенствомъ, но сами люди увеличиваютъ ихъ недостаточности для выраженія идей, злоупотребляя ими, пользуясь ими фальшиво намѣренно или безъ намѣренія. Локкъ различаетъ слѣдующія злоупотребленія словами:

1. Употребленіе словъ безъ идей или, по крайней мѣрѣ, безъ ясныхъ идей. Это встрѣчается не только очень часто въ разговорахъ, но и въ ученыхъ сочиненіяхъ, въ литературѣ. Причина этого, по Локку, та, что мы выучиваемъ въ дѣтскомъ возрастѣ множество словъ раньше, чѣмъ пріобрѣтаемъ соотвѣтствующія имъ идеи. Это зависитъ не только отъ недостатковъ дѣтскаго возраста, но отчасти и отъ воспитанія, потому что часто въ цѣляхъ педагогическихъ приходится давать словамъ не настоящее ихъ значенiе. Кромѣ того есть много терминовъ, въ особенности съ иностранныхъ языковъ, которыми очень часто люди щеголяютъ въ разговорѣ, не зная ихъ настоящаго значенія; таковы напр. модныя слова — инстинктъ, симпатія, антипатія. Замѣтимъ, что во времена Локка эти слова дѣйствительно не имѣли такого опредѣленнаго значенія, какъ теперь.

2. Непостоянство значенія словъ. Трудно, по мнѣнію Локка, найти какое нибудь сочиненіе, въ особенности полемическаго характера, гдѣ бы мы не могли замѣтить, что тѣже самыя слова, и очень часто тѣ именно, относительно которыхъ и идетъ споръ, употребляются для обозначенія то одной, то другой комбинаціи простыхъ идей. Это, по Локку, очень важное злоупотребленіе словами. Если бы кто нибудь

говоритъ онъ, въ своихъ разсчетахъ съ другими, принималь цифру 3 то въ значеніи трехъ, то четырехъ, то пяти, то кто же могъ бы имѣть съ нимъ дѣло? Но то же самое дѣлаютъ и писатели, измѣняющіе въ своихъ сочиненіяхъ разъ принятое ими значеніе слова.

3. Темнота. Темнота зависитъ, по Локку, отъ того, что употребляются или старые термины съ новымъ значеніемъ, или новые термины съ неизвѣстнымъ значеніемъ. Разъ вводится въ разсужденіе терминъ съ неопредѣленнымъ или неизвѣстнымъ смысломъ, то нельзя внести ясность и въ изложеніе, потому что читатель постоянно будетъ путать привычный смыслъ слова со смысломъ, придаваемымъ ему авторомъ, или, если терминъ новый, то придавать ему то одно, то другое значеніе. Замѣтимъ, что школа Локка осталась вѣрна правилу, высказанному имъ, - какъ можно рѣже мѣнять существующую терминологію и отступать отъ старыхъ словъ только тогда, когда старыхъ идей, соотвѣтствующихъ имъ, уже не существуетъ.

4. Когда слова принимаются за вещи. Такимъ образомъ схоластическія потенціи, виды, формы, которыя отдѣляются отъ предметовъ и поступаютъ въ мозгъ человѣка, принимались за реальности, хотя это были только слова. Точно также у Аристотеликовъ терминъ „растительная душа" принимался какъ терминъ выражающій реальность. Какъ извѣстно, Аристотель находилъ въ душѣ человѣка три свойства - растительность, чувство и разумность. Аристотелики же полагали, что у человѣка есть три души - растительная, животная и разумная. Точно также неосновательно различаются и у насъ духъ и душа.

5. Когда слова принимаютъ въ значеніи, рѣшительно несвойственномъ имъ. Такимъ образомъ, по Локку, Платономъ и схоластиками были поняты общія имена, какъ имена общихъ сущностей или идей, существующихъ въ природѣ.

6. Когда говорящій предполагаетъ, что слушающій принимаетъ слова въ томъ же значеніи, какъ и онъ. Нѣкоторые, какъ замѣчаетъ Локкъ, такъ привыкли понимать извѣстныя слова съ своимъ, особеннымъ оттѣнкомъ, что имъ кажется, что и другіе употребляютъ ихъ съ тѣмъ же

оттѣнкомъ, и очень часто, въ [illegible], не поясняютъ, какъ они понимаютъ ихъ, отчего и выходятъ [illegible] и недоразумѣнія. Нельзя говорить, что человѣкъ хорошо пользуется словами, если онъ употребляетъ съ особеннымъ смысломъ. Цѣль рѣчи заключается въ передачѣ идей и въ ихъ [illegible]; употребляя же слова съ своимъ, особеннымъ значеніемъ, человѣкъ не достигаетъ этой цѣли: онъ какъ бы говоритъ на непонятномъ для другихъ языкѣ.

7. Употребленіе троповъ и фигуръ тамъ, гдѣ можно обойтись безъ нихъ. Конечно, пріятно иногда встрѣтить въ ученомъ сочиненіи какое нибудь красивое выраженіе, но такія выраженія часто мѣшаютъ пониманію. Локкъ, можетъ быть, имѣетъ главнымъ въ виду Бэкона, въ сочиненіяхъ котораго дѣйствительно слишкомъ много фигуръ, иногда затрудняющихъ чтеніе.

О средствахъ противъ несовершенствъ словъ и злоупотребленій словами. Локкъ замѣчаетъ, что указать средство помочь въ этомъ дѣлѣ очень трудно, но необходимо, потому что научный прогрессъ рѣшительно требуетъ устраненія недостатковъ словъ и злоупотребленій словами. Самъ онъ указываетъ на слѣдующія правила:

1. Никогда не употреблять, по крайней мѣрѣ въ серьезныхъ спорахъ и научныхъ трактатахъ, словъ, съ которыми не связано никакихъ идей. Такъ въ схоластической философіи играли важную роль различныя эссенціальныя, интенціальныя формы, субстанціальныя формы и т. п. слова, съ которыми не связано никакой мысли.

2. Такъ какъ имена простыхъ идей сами по себѣ отличаются очевидностью, то наше вниманіе должно быть обращено на имена идей сложныхъ. Локкъ требуетъ, чтобы мы старались придать раздѣльность сложнымъ идеямъ — модусамъ и идеямъ субстанцій, а послѣднимъ кромѣ того соотвѣтствіе вещамъ въ природѣ. Уже раньше было замѣчено, что одинъ изъ важнѣйшихъ недостатковъ модусовъ, въ особенности смѣшанныхъ, заключается въ ихъ неясности. Недостатокъ этотъ долженъ быть устраненъ, въ особенности въ словахъ, выражающихъ нравственныя понятія, которыя, не имѣя опредѣленныхъ объектовъ въ природѣ, откуда берутся идеи, какъ съ своихъ оригиналовъ, весьма склонны быть неясными. Что ка-

сался до многих сведений, что имъ необходимо сообщить, раздѣльность и, кромѣ того, соотвѣтственной действительности.

3. Необходимо избѣгать метафорическихъ выраженій, потому что, какъ было сказано раньше, метафорическія выраженія придаютъ нѣкоторую живость изложенію, но часто мѣшаютъ точной передачи мысли.

4. Въ спорахъ и сочиненіяхъ необходимо заявлять относительно главныхъ терминовъ, съ перваго раза, въ какомъ смыслѣ желаютъ ихъ употреблять. Разъ терминологія прочно установлена, это можетъ устранить множество споровъ и недоразумѣній.

5. Значеніе терминовъ не должно измѣнять въ теченіи спора или изложенія. Если же когда придется, по бѣдности языка, измѣнить первоначальное значеніе термина, то необходимо тотчасъ заявлять объ этой перемѣнѣ.

<u>4ая книга</u>. <u>О знаніи.</u> Предметъ нашего знанія, по Локку, суть не вещи, а идеи, именно отношенія идей. Мы изучаемъ только свои собственныя идеи, ихъ отношенія. Замѣтимъ, что Локкъ употребляетъ терминъ идея въ нѣсколько болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ онъ употребляется теперь. Онъ не всегда отдѣляетъ идеи ума, т.е., какъ элементовъ мышленія, отъ идей, какъ онѣ возникаютъ въ процессѣ ощущенія; онъ часто сливаетъ мышленіе съ ощущеніемъ. Его слова нужно понимать поэтому такъ: мы ничего не изучаемъ, кромѣ идей мышленія и всѣхъ психическихъ фактовъ или, иначе, мы не изучаемъ ничего, кромѣ отношеній нашихъ психическихъ состояній.

Такимъ образомъ, наше знаніе, по Локку, есть перцепція соотвѣтствія и несоотвѣтствія нашихъ идей между собой, принимая ихъ въ широкомъ смыслѣ. Въ этомъ опредѣленіи очень важно указаніе, что наше знаніе заключается въ перцепціи. На это впослѣдствіи было обращено большое вниманіе и по поводу этого были написаны цѣлыя книги. Итакъ, для знанія требуется некоторая перцепція или усмотрѣніе отношеній между идеями и между идеями въ тѣсномъ смыслѣ и идеями ощущеній, дѣйствительностью объективной. Если это имѣть въ виду, то мы замѣтимъ, что опредѣленіе Локка немного отличается отъ опредѣленія, привычнаго намъ; только

въ опредѣленіи Локка, такъ сказать, центръ тяжести кладется не на дѣйствительность, а на идеи, на отношеніе идей къ ощущамъ, къ дѣйствительности объективной.

Локкъ замѣчаетъ 4 порядка знанія: 1, знаніе тождества и разницы, 2, знаніе отношенія, 3, знаніе сосуществованія 2-хъ идей въ субъектѣ и 4, знаніе реальнаго существованія. Всѣ эти четыре рода знанія, будучи подвергнуты анализу, оказываются знаніемъ четырехъ родовъ отношеній.

1, Знаніе тождества и разницы между идеями. Это знаніе заключается въ томъ, что мы замѣчаемъ, что какая-нибудь идея не есть въ то же время какая нибудь другая изъ нашихъ идей, и что одна идея, взятая дважды, есть та же самая идея. Иначе говоря, каждая идея, взятая сама по себѣ, тождественна сама съ собой, и каждая идея, разсматриваемая относительно другой идеи, не можетъ отождествляема съ нею. Къ этой перцепціи тождества и разницы идей и сводятся, по мнѣнію Локка, логическіе законы тождества и противорѣчія - что есть, то есть, и не возможно одной и той же вещи и быть и не быть. Эти законы суть только результаты обобщеній частныхъ наблюденій. Возьмемъ предложенія - бѣлое есть бѣлое, бѣлое не есть черное. Въ первомъ мы утверждаемъ тождество, во второмъ - разницу. Нѣтъ сомнѣнія, что иначе мы не можемъ думать. Но почему? Какъ мы открываемъ тождество и разницу между идеями? Мы открываемъ ихъ не путемъ умозаключенія, а путемъ непосредственнаго усмотрѣнія, перцепціи. Возьмите идеи чернаго и бѣлаго, и вы тотчасъ увидите разницу между ними; возьмите идеи бѣлаго и бѣлаго, и вы увидите ихъ тождество. Если иногда, замѣчаетъ Локкъ, и бываютъ недоразумѣнія, то они относятся къ словамъ, а не къ нашимъ идеямъ, тождество и разница которыхъ всегда усматриваются тотчасъ и такъ же быстро, какъ и сами идеи; иначе быть не можетъ."

Итакъ, когда мы усматриваемъ тождество или разницу между идеями, то замѣчаемъ, что одна идея совпадаетъ сама съ собой, а двѣ различныя идеи не совпадаютъ. Такимъ образомъ, здѣсь происходитъ перцепція совпаденія или несовпаденія идей.

2. Знаніе отношеній. Это знаніе извѣстнаго соотвѣтствія или несоотвѣтствія между идеями, какого бы то

ни иного рода, субстанціями, модусами и др., которые мы называемъ относительными. При замѣчаніи извѣстнаго соотвѣтствія между идеями, мы получаемъ одно знаніе, при замѣчаніи отсутствія соотвѣтствія - другое знаніе. Такимъ образомъ, въ положеніи - 3 угла треугольника равны двумъ прямымъ угламъ - мы замѣчаемъ нѣкоторое отношеніе 3-угловъ треугольника къ двумъ прямымъ угламъ, отношеніе, которое называется равенствомъ, или извѣстное соотвѣтствіе между идеей суммы угловъ треугольника и идеей суммы двухъ прямыхъ угловъ.

3). Знаніе сосуществованія идей или свойствъ въ предметѣ. Когда напр. мы говоримъ - желѣзо притягивается магнитомъ, золото растворяется въ крѣпкой водкѣ, то мы утверждаемъ, что такой-то металлъ, обладающій такимъ-то вѣсомъ, плотностью, плавкостью, обладаетъ еще свойствомъ притягиваться магнитомъ, или, что съ такими-то свойствами - вѣсомъ, плотностью, цвѣтомъ и т.п. металла, называемаго золотомъ, сосуществуетъ еще свойство растворяться въ крѣпкой водкѣ. Слѣдовательно, здѣсь мы къ прежнимъ свойствамъ придаемъ новое и утверждаемъ, что оно сосуществуетъ въ предметѣ съ прежними. Такъ какъ для Локка чувственныя свойства, представляющія въ нашихъ ощущеніяхъ суть идеи, то утверждать сосуществованіе свойствъ, значитъ, по Локку, утверждать сосуществованіе двухъ идей въ какомъ нибудь субъектѣ.

4. Знаніе реальнаго существованія, - когда утверждается, что тотъ или другой предметъ, данный въ идеѣ, существуетъ въ дѣйствительности. Здѣсь опять изученіе отношеній идей, но уже не къ какимъ нибудь другимъ идеямъ, какъ въ первыхъ трехъ порядкахъ знанія, а къ дѣйствительности.

О степеняхъ очевидности нашихъ знаній. По Локку, не всѣ знанія человѣка обладаютъ одинаковой степенью очевидности. Въ этомъ отношеніи на первомъ мѣстѣ стоитъ знаніе *интуитивное*. Что такое интуитивное знаніе? Всякое знаніе есть перцепція соотвѣтствія или несоотвѣтствія идей. Но перцепція можетъ быть и прямой, и косвенной. Когда мы прямо, непосредственно усматриваемъ отношеніе, то перцепція такого рода будетъ интуитивной. Такая перцепція не нуждается въ помощи какихъ нибудь другихъ идей. Если непосредственно замѣчается отношеніе между ощущеніями - это внѣш-

ная интуиція; если между какими нибудь другими психическими фактами - внутренняя интуиція. Бѣлое не черное, черное не бѣлое, треугольникъ не кругъ, три больше двухъ, два и одинъ равняется тремъ - всѣ такого рода истины составляютъ наше интуитивное знаніе. Здѣсь мы наблюдаемъ отношенія между понятіями бѣлаго и чернаго, треугольника и круга, трехъ, двухъ и единицы, но усматриваемъ ихъ непосредственно. Никакой другой процессъ въ этомъ не участвуетъ. Интуитивное знаніе, по Локку, отличается самой высокой убѣдительностью, никакое другое не можетъ съ нимъ сравниться въ этомъ отношеніи. Оно отличается полной непоколебимостью для насъ; никого напр. нельзя разубѣдить, что треугольникъ не кругъ. Прибавимъ, что Кантъ и его послѣдователи придали совершенно другой смыслъ термину „интуиція." Кантъ подъ интуиціей (Anschauung) понималъ внѣшнее наблюденіе, внѣшній опытъ.

На второмъ мѣстѣ, по степени очевидности, должно быть поставлено демонстративное знаніе. Оно заключается также въ перцепціи соотвѣтствія и несоотвѣтствія идей, но не прямой, а косвенной. Такимъ образомъ, наше знаніе, что сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ угламъ, есть знаніе демонстративное, потому что прямо этого равенства замѣтить нельзя. Демонстративное знаніе не отличается и не можетъ отличаться такой очевидностью, какъ интуитивное, по многимъ причинамъ.

Во первыхъ, сама косвенная перцепція мѣшаетъ ему имѣть такую очевидность. „Можно бы сравнить, говоритъ Локкъ, нашу косвенную перцепцію съ наблюденіемъ какого нибудь предмета, въ цѣлой системѣ зеркалъ, которыя отражаютъ его одно слабѣе другаго, такъ что въ концѣ концовъ мы видимъ предметъ гораздо хуже, чѣмъ видѣли бы его непосредственно или въ одно зеркало.

Затѣмъ очевидности демонстративнаго знанія мѣшаетъ то, что оно дается не сразу, но послѣ извѣстнаго усилія. Если мы не можемъ усмотрѣть непосредственно равенства между суммой угловъ треугольника и двумя прямыми углами, то можемъ это открыть посредствомъ косвеннаго процесса. Но это открытіе достигается не вдругъ, и мы можемъ дойти до него только постепенно, употребляя извѣстное вниманіе

ню землю.

Далѣе, всякое демонстративное знаніе достигается только послѣ нѣкотораго сомнѣнія, колебанія. Положимъ, даны двѣ идеи, между которыми мы не можемъ усмотрѣть того или другаго отношенія. Мы обращаемся къ третьей идеѣ, четвертой и т. д., которыя и даютъ намъ возможность усмотрѣть это отношеніе. До тѣхъ поръ, пока это не будетъ сдѣлано, мы можемъ только подозрѣвать существованіе отношенія и можемъ въ немъ сомнѣваться. Всѣ эти обстоятельства и дѣлаютъ демонстративное знаніе менѣе очевиднымъ, чѣмъ интуитивное.

Замѣтимъ, что демонстративное знаніе не составляетъ однако рѣшительной противоположности интуитивному знанію, потому что каждый шагъ демонстраціи долженъ отличаться интуитивной очевидностью. Положимъ, что мы имѣемъ а и в., между которыми не замѣчаемъ никакого отношенія, но что мы имѣемъ еще с, равное порознь а и в; въ этомъ случаѣ намъ легко установить равенство а и в. Но что с служитъ при этомъ опорой нашей увѣренности, что а = в? Интуитивное знаніе, что а = с и в = с. Если же основанія демонстраціи сами будутъ демонстративнаго характера, то они должны быть подвергнуты анализу; анализируя ихъ мы найдемъ новыя основанія демонстраціи, уже интуитивнаго характера. Всѣ демонстративныя знанія въ концѣ концовъ должны опираться на интуицію. Это чрезвычайно важное положеніе, потому что всѣ наши знанія — математическія, физическія, моральныя, политическія и т. п., если ихъ разложить на послѣдніе элементы, окажутся опирающимися въ концѣ концовъ на интуицію.

На третьемъ мѣстѣ, по степени очевидности, Локкъ ставитъ тѣ чувственныя знанія, которыя мы получаемъ изъ нашихъ ощущеній. Это, выражаясь точнѣе, есть знаніе внѣшнихъ причинъ нашихъ ощущеній. По Локку, оно далеко уступаетъ въ очевидности предшествующимъ родамъ знанія, но отказать ему въ достовѣрности мы не можемъ. „Что внѣшнія причины нашихъ ощущеній существуютъ, въ этомъ, говоритъ Локкъ, я не могу сомнѣваться, я не могу считать всѣ идеи внѣшнихъ вещей моей мечтой, химерой, сномъ, я не могу не дѣлать различія между сномъ, когда я вижу себя горящимъ, и дѣйствительностью, когда на дѣлѣ испытываю дѣйствіе огня; я

не могу не различать мое наблюденіе солнца днемъ и воспоминаніе о немъ ночью." Мы могли бы сказать иначе: мы не можемъ не дѣлать различія между внѣшними впечатлѣніями и идеями, не можемъ ихъ отождествлять. Но Локкъ все-таки остается при томъ убѣжденіи, что знаніе этого рода не можетъ сравниться по очевидности ни съ интуитивнымъ знаніемъ, ни съ демонстративнымъ. Но мы не должны забывать, что здѣсь идетъ дѣло о различіи высшаго гносеологическаго характера. Есть знаніе и непосредственныхъ отношеній внѣшнихъ вещей, свойствъ вещей, отношеній времени, сосуществованія и т. п. и знаніе реальностей внѣшнихъ нашему духу. Одно знаніе можетъ быть интуитивнымъ или демонстративнымъ, какъ придется; другое есть чувственное знаніе. Знаніе перваго рода во всякомъ случаѣ будетъ болѣе очевиднымъ, чѣмъ знаніе второго рода.

Объ объемѣ человѣческаго знанія. Какъ велико человѣческое знаніе, и можно ли указать ему какія нибудь границы? Локкъ утверждаетъ, что такія границы есть, и что притомъ онѣ очень не широки.

Ограниченность человѣческаго знанія онъ доказываетъ прежде всего слѣдующимъ образомъ:

Во 1-хъ. Наше знаніе не выходитъ изъ предѣловъ нашихъ идей. Мы можемъ знать только отношенія идей другъ къ другу и къ дѣйствительности, и дальше этого наше знаніе не идетъ. Какихъ нибудь новыхъ точекъ зрѣнія на дѣйствительность, кромѣ этихъ, мы открыть не можемъ; но, можетъ быть, по мнѣнію Локка, есть умы, духи, которые могутъ имѣть совершенно другой родъ знанія, котораго мы не въ состояніи и вообразить.

Во 2-хъ. Наше знаніе не простирается дальше перцепціи соотвѣтствія и несоотвѣтствія, которыя может происходить посредствомъ или интуиціи, или демонстраціи, или ощущенія.

Обращаясь къ интуитивному знанію, мы замѣчаемъ, что оно не обнимаетъ всѣхъ отношеній, что оно ограничивается только нѣсколькими родами ихъ, что мы должны для показанія отношеній часто прибѣгать къ демонстраціи, доказательствамъ индуктивнаго и дедуктивнаго характера (демонстрація у Локка обнимаетъ и то, и другое).

Демонстративное знаніе тоже ограниченно. Есть много вещей, которыхъ мы не въ состояніи доказать.

Наконецъ, чувственное знание, идущее не далѣе существованія вещей, дѣйствительно наблюдаемыхъ нами посредствомъ нашихъ чувствъ, должно-бы признано еще болѣе ограниченнымъ.

Какъ далеко простирается наше знаніе. Локкъ опредѣляетъ границы знанія, указывая на тѣ 4 порядка знанія, о которыхъ было говорено выше. Какъ извѣстно, мы узнаемъ или тождество и разницу, или сосуществованіе, или отношеніе, или реальное существованіе.

Если мы обратимся къ знанію тождества и разницы, то найдемъ, что это единственный случай, когда наши знанія идутъ также далеко, какъ наши идеи. Мы не можемъ отыскать такой области въ нашихъ идеяхъ, которая бы не подлежала сравненію. Всякое усмотрѣніе здѣсь даетъ знаніе тождества или разности.

Напротивъ, что касается сосуществованія, то здѣсь наше знаніе очень ограниченно. Сосуществованіе идей въ субъектѣ, ихъ необходимую связь, это вещь, которую очень часто мы не можемъ доказать. Такимъ образомъ, напр., сосуществованіе какихъ-нибудь первичныхъ свойствъ мы можемъ доказать, напр., на протяженіи, дѣлимости; но сосуществованіе вторичныхъ качествъ вещей, какъ цвѣта, запаха и т. п., въ большей части случаевъ доказать мы не можемъ. Локкъ утверждаетъ кромѣ того, что мы далѣе идемъ въ знаніи невозможности сосуществованія какихъ нибудь идей въ субъектѣ, чѣмъ въ знаніи необходимости ихъ сосуществованія, что наше отрицательное знаніе въ этомъ случаѣ гораздо обширнѣе положительнаго.

Что касается знанія другихъ отношеній (говоря такимъ образомъ, Локкъ признаетъ, слѣдовательно, самъ, что его классификація не отличается особенной логичностью), за исключеніемъ отношеній — тождества и разницы и сосуществованія, то предѣлы его, по Локку, указать трудно, потому что здѣсь именно мы и наблюдаемъ тотъ прогрессъ нашего знанія, которому не находимъ границъ. Здѣсь именно мѣсто для демонстраціи; для расширенія же и усовершенствованія демонстративнаго знанія нужно только открытіе среднихъ идей между двумя другими. Какъ скоро находится средняя идея, мы получаемъ новое знаніе. Такъ расширяются математическія знанія, и гдѣ бы можно поставить предѣлы развитію ихъ, этого мы сказать не

мотимъ. Но это относится также и къ наукамъ нравственнымъ, логикѣ, психологіи; и здѣсь мы не въ состояніи опредѣлить точныхъ границъ развитія нашего знанія. Мы увидимъ, что то, что [illegible] здѣсь, не получаетъ настоящаго разрѣшенія, особенно интересно для насъ. Это вопросъ не объ объемѣ, а о реальности нашихъ знаній. Знанія наши могутъ идти, безконечно прогрессируя, но нельзя допустить, чтобы и реальное знаніе возрастало безконечно.

Наконецъ, что касается до знанія реальнаго существованія, то мы имѣемъ интуитивное знаніе нашего собственнаго существованія, демонстративное — существованія Бога и чувственно-[illegible] вещей.

Далѣе этого Локкъ указываетъ, отчего происходитъ незнаніе. Онъ находитъ слѣдующія причины этого:

Въ 1хъ. Недостаточность нашихъ идей. Многія вещи, существованіе которыхъ нельзя отрицать, остаются темными и неясными, а иногда и совершенно неизвѣстными для насъ по причинѣ отсутствія у насъ идей ихъ. Это прежде всего относится къ вещамъ, которыя лежатъ дальше нашего пониманія. Такъ мы не знаемъ, что такое субстанціи сами по себѣ, хотя знаемъ, что онѣ существуютъ. Причина этого — недостатокъ идей, которыя дали бы намъ ясное понятіе о нихъ. Но, выходя изъ этой области въ область болѣе доступную нашему знанію, мы и здѣсь видимъ тотъ-же недостатокъ идей. Такъ знаніе вещи чрезвычайно удаленной и чрезвычайно малой намъ недоступно. Нѣтъ сомнѣнія, что существуютъ огромныя тѣла въ пространствѣ вселенной, но мы не имѣемъ о нихъ яснаго понятія вслѣдствіе ихъ удаленности. Точно также мы не знаемъ атомовъ тѣлъ, вслѣдствіе ихъ малости.

Во 2хъ. Неспособность открыть связь между идеями. Локкъ указываетъ, что есть много свойствъ или качествъ идей, сосуществующихъ, причину чего мы не можемъ объяснить. Прибавимъ, что впослѣдствіи Д. С. Милль показалъ, что всѣ наши научныя знанія, — отношеній причинъ и слѣдствій возможны только подъ условіемъ предположенія нѣкотораго сосуществованія въ природѣ, которое само остается необъяснимымъ, какъ условіе всякаго объясненія, что по самому устройству нашего ума мы должны допустить нѣкоторое необъяснимое сосуществованіе.

Въ 3-хъ — одна причина болѣе субъективнаго характера. Это то, что мы недостаточно изслѣдуемъ и разъясняемъ идеи и ихъ отношенія.

О реальности нашихъ знаній. Мы говорили объ объемѣ и предѣлахъ нашего знанія и видѣли, что они очень ограничены, но что тѣмъ не менѣе есть отдѣлъ знанія — именно знаніе отношеній, гдѣ прогрессъ, повидимому, безконеченъ. Но можетъ ли быть безконечный прогрессъ реальнаго знанія, и можемъ-ли мы быть увѣрены, что когда нибудь будемъ охватывать вещи въ самихъ себѣ, чего старалась достигнуть старая схоластическая метафизика? Нѣтъ, потому что, говоря современнымъ языкомъ, мы можемъ изучать только явленія, а не вещи въ самихъ себѣ. Какъ же далеко идетъ реальное знаніе, и вообще есть ли даже реальное знаніе? Локкъ замѣчаетъ, что такъ какъ наше знаніе не выходитъ изъ предѣловъ перцепціи, изъ круга идей, то является вопросъ, есть-ли реальныя знанія, и не представляютъ-ли они, не смотря на ихъ достовѣрность, нѣчто химерическое, — и отвѣчаетъ на него отрицательно. Ученіе его объ этомъ очень замѣчательно. Что такое реальное знаніе? Это знаніе извѣстнаго соотвѣтствія идей съ вещами. Положимъ, у насъ есть идеи 2×2 и 4; мы видимъ между ними извѣстное соотвѣтствіе, именно отношеніе равенства, 2×2=4. Это предложеніе несомнѣнно вѣрно. Но реально ли оно? это другой вопросъ. Для реальности знанія необходимо соотвѣтствіе не только между идеями, но и соотвѣтствіе идей вещамъ. Слѣдовательно, вопросъ сводится къ слѣдующему: есть ли соотвѣтствіе идей вещамъ? Насколько оно есть, настолько наши знанія будутъ реальны. Локкъ утверждаетъ, что въ извѣстныхъ границахъ такое соотвѣтствіе есть, и, держась своего прежняго раздѣленія, разбираетъ сперва реальность идей простыхъ, а затѣмъ реальность идей сложныхъ.

а. О реальности простыхъ идей. Относительно простыхъ идей Локкъ утверждаетъ, что онѣ въ извѣстныхъ предѣлахъ реальны, т. е. соотвѣтствуютъ вещамъ въ природѣ. Съ его точки зрѣнія, соотвѣтствіе можетъ быть двухъ родовъ: или соотвѣтствіе идей вещамъ, которое мы называемъ сходствомъ, или же такое, которое мы должны назвать соотвѣтствіемъ потребностямъ человѣка. Что касается перваго рода соотвѣтствія, то существованіе его наука утверждать не можетъ

Чтобы наши идеи были копіями какихъ нибудь свойствъ вещей, этого мы не можемъ утверждать. Но мы имѣемъ полное право утверждать, что есть соотвѣтствіе или реальность другаго рода. Идеи соотвѣтствуютъ вещамъ въ томъ смыслѣ, что указываютъ на нихъ въ достаточной степени для нашихъ практическихъ потребностей, какова бы ни была настоящая природа вещей. Что бы идеи чувственныхъ качествъ ни представляли намъ, но онѣ таковы, что, руководясь ими, мы можемъ поддерживать нашу жизнь, достигать извѣстнаго благополучія и почти необходимаго нравственнаго совершенства. Такое соотвѣтствіе идей вещамъ, именно въ смыслѣ удовлетворенія нашимъ практическимъ потребностямъ, несомнѣнно существуетъ. Въ этомъ смыслѣ, простыя идеи реальны. Когда что нибудь представляется намъ въ формѣ цвѣта, звука и т.п., то въ этомъ случаѣ наше знаніе, можетъ быть, не соотвѣтствуетъ ничему въ природѣ, но оно таково, что удовлетворяетъ нашимъ практическимъ потребностямъ.

Локкъ утверждаетъ, что цѣль нашихъ знаній не теоретическая, а практическая, что для теоретическаго знанія органы человѣка недостаточны, но что онъ обладаетъ всѣми ресурсами практическаго характера, т.е. всѣмъ, что можетъ служить къ благополучію въ его жизни и къ нравственному усовершенствованію. Въ подтвержденіе своей мысли, онъ приводитъ одинъ стихъ изъ посланія ап. Петра (II, I, 3) „Богъ далъ человѣку все потребное для жизни и благочестія". Это ученіе Локка очень тонко и оригинально, и мнѣ кажется, что одинъ изъ недостатковъ нашихъ теорій тотъ, что мы очень часто забываемъ этотъ практическій моментъ при обсужденіи вопроса о реальности нашихъ знаній. Во всей исторіи философіи, одинъ Локкъ не забылъ его.

б. О реальности сложныхъ идей. Локкъ выставляетъ очень оригинальное ученіе объ этомъ, которое имѣло огромное вліяніе на Канта. Фробинъ утверждаетъ, что ученіе Локка о реальности идей послужило главнымъ основаніемъ знаменитаго сочиненія Канта „Критика чистаго разума". Самъ Кантъ такъ говоритъ объ этомъ ученіи Локка: „Это открытіе Локка послужило такимъ же толчкомъ въ теоретической философіи, какъ открытіе Коперника въ астрономіи.

Прежде заставляли солнце и планеты вращаться вокругъ земли, теперь же планеты вокругъ солнца. Точно также и въ философіи: прежде заставляли умъ человѣка вращаться вокругъ предметовъ; Локкъ же заставилъ предметы вращаться вокругъ ума." Слѣдовательно, все, что высказывается Кантомъ оригинальнымъ и иногда темно понимаемымъ у Канта, объясняется у Локка.

Локкъ утверждаетъ, что мы не имѣемъ права отказывать въ реальности сложнымъ идеямъ. Но почему и въ какомъ смыслѣ. Прежде всего надо замѣтить, что здѣсь дѣло идетъ о реальности идей ума относительно другихъ идей, которыя онъ называетъ идеями ощущенія, первичными идеями, относительно тѣхъ, что мы называемъ мнѣніями. Всѣ наши сложныя идеи суть произведенія нашего ума; но между ними мы различаемъ исключительно субстанціи, потому что въ нихъ комбинація простыхъ идей для человѣка невольная. Этимъ онѣ приближаются къ дѣйствительной природѣ. Установленіе родовъ и видовъ существъ можетъ служить для насъ доказательствомъ, что въ нашихъ идеяхъ мы стремимся приблизиться къ дѣйствительности. Комбинація простыхъ идей въ идеяхъ субстанцій – вещь для насъ невольная, вынужденная. Мы не знаемъ, почему извѣстныя идеи собраны въ одну группу; для насъ это какая-то случайность. Если спросить, гдѣ находятся архетипы этихъ комбинацій идей, то можно отвѣчать, что они находятся въ идеяхъ другого ума, ума божественнаго, или, не прибѣгая къ вѣрѣ, можно сказать, что онѣ не имѣютъ архетиповъ въ человѣческомъ умѣ.

Но есть другія сложныя идеи – простые и смѣшанные модусы. Эти идеи суть произведеніе человѣческаго ума и притомъ совершенно свободное, произвольное. Правда эти идеи составляются изъ простыхъ идей, которыя даны уму человѣка и которыхъ онъ не можетъ ни уничтожить, ни создать вновь; но комбинаціи этихъ простыхъ идей въ модусахъ, которые мы называемъ нашими понятіями, дѣло нашего ума. Эти-то сложныя идеи, по Локку, и имѣютъ несомнѣнную реальность. Мы составляемъ себѣ понятія, которыя и служатъ намъ умственными знаками, подъ которые мы подводимъ дѣйствительность. Возьмемъ напр. понятіе преступленія – кражи безъ взлома и со взломомъ. Реальны-ли эти понятія? Они реальны всякій разъ, когда имъ отвѣчаетъ дѣйствительность,

пока напр. нѣтъ кролик со взмахомъ, понятіе ея не реально, но разъ она есть — понятие становится реальнымъ. Возьмемъ понятіе справедливости. Оно реально или нереально, смотря потому, есть ли или нѣтъ соотвѣтствующія явленія въ дѣйствительности. Изъ этого видно, что модусы — это нѣкоторые умственные типы, составленные человѣческимъ умомъ произвольно и свободно и которые реальны всегда, когда дѣйствительность оказывается соотвѣтствующей имъ. Не слѣдуетъ однако забывать того, что подъ дѣйствительностью у Локка разумѣются тутъ явленія. Слѣдовательно мы могли бы сказать такъ: что касается до сложныхъ идей, за исключеніемъ идей субстанцій, то онѣ какъ архетипы, составленные человѣческимъ умомъ, всегда реальны, какъ скоро оказываются явленія имъ отвѣчающія. Таково большинство понятій о политическихъ учрежденіяхъ. Понятіе конституціоннаго правленія реально тогда, когда въ государствѣ есть конституція; понятіе римскаго консульства въ настоящее время не реально; но не безусловно, потому что если явится опять въ Римѣ консульство, оно станетъ реальнымъ. Типы, подъ которые человѣкъ подводитъ дѣйствительность, вѣчны, хотя реальны не всегда. Но мы не только подводимъ дѣйствительность подъ созданные нами архетипы, но и оцѣниваемъ ее по нимъ. Разъ мы создали напр. номенклатуру преступленій, мы оцѣниваемъ преступленія по этой номенклатурѣ, очерченной въ положительномъ законодательствѣ. Обратимся къ явленіямъ природы, напр. къ вопросу о здоровьѣ и болѣзни. Мы имѣемъ типъ нормальнаго человѣка и когда говоримъ, что такой человѣкъ боленъ, это значитъ, что его организмъ не отвѣчаетъ этому типу. Вся оцѣнка вещей идетъ именно такимъ образомъ, — сравненіемъ вещей съ нашими понятіями. Слѣдовательно, есть справедливость въ вышеприведенномъ изреченіи Канта: Не умъ подчиняется дѣйствительности, а дѣйствительность уму.

<u>Объ аксіомахъ.</u> Аксіомами называются предложенія, ко- 12
торыя считаются началомъ наукъ и которыя обладаютъ тѣмъ свойствомъ, что онѣ очевидны сами по себѣ. Эта очевидность ихъ и была поводомъ къ тому, что эти предложенія были признаны за нѣкоторыя начала, врожденныя духу человѣка. Но по Локку является вопросъ — дѣйствительно-ли очевидныя предложенія ограничиваются кругомъ аксіомъ? Локкъ отвѣчаетъ отрицательно. „Надо удивляться, что старое ученіе объ аксіомахъ

встрѣчается до сихъ поръ въ изложеніяхъ логики, не смотря на блестящій анализъ его, сдѣланный Локкомъ. Онъ говоритъ, что несомнѣнно, что аксіомы отличаются очевидностью, но нельзя считать ее исключительной собственностью аксіомъ. Что значитъ, что аксіомы очевидны сами по себѣ? Это значитъ, что истинность такихъ предложеній усматривается непосредственно, что отношеніе двухъ идей, которое выражаетъ какая нибудь аксіома, признается такимъ то отношеніемъ безъ помощи какихъ нибудь другихъ идей. Но непосредственной очевидностью отличается и всякое знаніе, которое мы называемъ непосредственнымъ или интуитивнымъ, а слѣдовательно, и каждое предложеніе, выражающее какое нибудь интуитивное знаніе, обладаетъ самоочевидностью; но такъ какъ непосредственно усматриваемыя отношенія между идеями далеко выходятъ изъ круга отношеній, выражаемыхъ аксіомами, то естественно, что свойство самоочевидности распространяется на цѣлую массу предложеній, совершенно не входящихъ въ число аксіомъ. Въ каждомъ изъ вышеуказанныхъ порядковъ знанія, за исключеніемъ знанія реальнаго существованія, есть предложенія, отличающіяся самоочевидностью, но не совпадающія съ аксіомами.

Что касается перваго порядка знанія, — знанія тождества и разницы, — то здѣсь всѣ предложенія безусловно самоочевидны, здѣсь самоочевидное знаніе совпадаетъ съ границами идей или отношеній между идеями. Слѣдовательно, тутъ столько же самоочевидныхъ предложеній, сколько предложеній, выражающихъ тождество и разницу. Предложеніе — „что есть, то есть" — самоочевидное предложеніе, выражающее тождество, и считается аксіомой. Но между тѣмъ мы можемъ привести цѣлую массу подобныхъ предложеній, частныхъ и общихъ, напр. — хлѣбъ не камень, дѣло есть дѣло; одинъ человѣкъ есть одинъ человѣкъ, много людей суть много людей, кругъ не треугольникъ и т. п., предложеній, которыя всѣ отличаются самоочевидностью, но не принимаются однако никѣмъ за аксіомы. Слѣдовательно, опредѣленіе аксіомъ, какъ самоочевидныхъ предложеній, невѣрно, потому что свойствомъ самоочевидности отличаются не одни такъ называемыя аксіомы.

Во второмъ порядкѣ знанія, — въ знаніи сосуществованія, — можно также указать самоочевидныя предложенія, какъ напр. предложеніе — два тѣла въ одно и тоже время не могутъ занимать одного и того же мѣста.

Что касается до знанія отношеній, то здѣсь очевидныхъ предложеній чрезвычайно много. Предложенія, утверждающія равенство или неравенство и составляющія главное содержаніе математики, — самоочевидны. Таковы напр. предложенія — если отъ равныхъ количествъ отнять равныя количества, то остатки равны, — если къ равнымъ количествамъ прибавить равныя, то суммы равны, 2 + 2 = 4, 1 + 1 = 2 и т. п.

Напротивъ въ предложеніяхъ, выражающихъ реальное существованіе, непосредственной очевидности нѣтъ. Локкъ доказываетъ, что если идетъ дѣло о духѣ, то существованіе его очевидно непосредственно, но это не относится къ субстанціи духа, которая, по Локку, намъ совершенно неизвѣстна и не можетъ быть предметомъ разсужденія человѣка. Такимъ образомъ, Локкъ принимаетъ доказательство Декарта относительно существованія духа человѣка, но въ другомъ смыслѣ. Положеніе — cogito ergo sum — доказываетъ не существованіе духовной субстанціи, а только совокупность мыслительныхъ способностей, составляющихъ духъ человѣка; далѣе этого идти нельзя.

Итакъ, за исключеніемъ 4^{го} рода знанія, гдѣ мы не можемъ указать никакихъ очевидныхъ самихъ по себѣ предложеній въ другихъ родахъ знанія, можно указать очень много самоочевидныхъ предложеній, выходящихъ однако изъ круга предложеній, называемыхъ аксіомами.

Какое же значеніе аксіомъ? Аксіомы въ прежнее время считались опорой всякаго знанія, точкой отправленія во всѣхъ наукахъ. Локкъ утверждаетъ, что ихъ значеніе преувеличено. Не видно, чтобы аксіомы имѣли большое вліяніе на наше знаніе, чтобы эти предложенія имѣли вліяніе на предложенія другихъ порядковъ. Причина этого лежитъ въ самомъ ихъ происхожденіи. Аксіомы не первоначальное наше знаніе, но получаются позднѣе другихъ знаній. Онѣ суть общія предложенія и потому предполагаютъ впереди себя массу частныхъ предложеній, которыя и даютъ возможность составить ихъ. Ясно, что аксіомы зависятъ отъ частныхъ предложеній, но сомнительно, чтобы было на оборотъ.

Чтобы точнѣе характеризовать отрицательную роль аксіомъ, Локкъ указываетъ слѣдующее:

Во 1^{хъ}. Аксіомы не имѣютъ никакого значенія для

доказательности предложеній частныхъ, истинность которыхъ очевидна сама по себѣ. Такимъ образомъ предложеніе „камень есть камень“ стоитъ внѣ всякой зависимости отъ предложенія „что есть, то есть“, „бытіе есть бытіе“. Самоочевидность обоихъ предложеній зависитъ одинаково отъ непосредственной перцепціи отношеній между идеями, и мы легче и скорѣе признаемъ, что „камень есть камень“, чѣмъ „бытіе есть бытіе“, такъ какъ мы болѣе привыкли къ обыденнымъ понятіямъ.

Во 2-хъ. Аксіомы, что бы ни говорили схоластики, не служатъ основаніемъ ни одной изъ наукъ. Локкъ говоритъ, что онъ осмѣливается это утверждать потому, что онъ старался отыскать хоть одну такую науку, которая выставила во главѣ своего ученія какую нибудь аксіому, напр. „что есть, то есть“, и не нашелъ ни одной такой науки. Во главѣ науки ставится нѣчто другое, что также можетъ имѣть характеръ аксіомы, но отличается отъ того, что мы обыкновенно называемъ этимъ именемъ.

Въ 3-хъ. Аксіомы нисколько не содѣйствуютъ прогрессу знанія. Локкъ говоритъ, что онъ пересмотрѣлъ весь „Principia“ Ньютона, что нашелъ тамъ много новыхъ оригинальныхъ и глубокихъ истинъ, но не нашелъ, чтобы Ньютонъ въ открытіи ихъ руководился такими аксіомами, какъ напр. „что есть, то есть“, „цѣлое больше своей части“ и т. п.

Какое же, все таки, значеніе могутъ имѣть аксіомы? Локкъ соглашается, что онѣ могутъ имѣть нѣкоторое значеніе. Онѣ могутъ имѣть значеніе напр. въ школахъ, когда какое нибудь лицо трудно довести до пониманія того, что совершенно очевидно для себя. Кромѣ этого онѣ могутъ играть извѣстную роль въ диспутахъ, особенно въ ученыхъ, потому что часто встрѣчаются люди до того упрямые, что ихъ ничѣмъ нельзя пробрать, кромѣ аксіомъ. Но и тутъ, по мнѣнію Локка, надо быть очень осторожнымъ съ аксіомами, потому что въ спорахъ напр. о пространствѣ, времени и т. п. спорахъ, касающихся вещей весьма сложныхъ, какъ напр. сложныхъ идей, модусовъ, обращаться къ аксіомамъ весьма опасно, такъ какъ можно сбить противника съ толку и оправдать различныя софистическія положенія. Это совершенно вѣрное замѣчаніе. Дѣйствительно, это напр. очень затрудняетъ изученіе великолѣпнаго веденія спо-

рой у Платона.

О пустыхъ предложеніяхъ. Локкъ замѣчаетъ, что есть много численныхъ предложеній, что впрочемъ не мѣшаетъ имъ быть истинными. Слѣдовательно, есть пустыя истины. Изъ такихъ истинъ нѣкоторые даже составляли цѣлые фоліанты. Всѣ эти истины вѣрны, но не подвигаютъ науку, ни на іоту не увеличиваютъ нашихъ знаній, потому что въ нихъ нѣтъ ничего новаго. Къ этимъ предложеніямъ относятся прежде всего предложенія тождественныя, хотя они не только истинны, но даже самоочевидныя истины. Предложеніе „что есть, то есть" — истина непосредственно очевидная, но совершенно пустая. Если бы какой нибудь человѣкъ не зналъ ее и ему ее сообщили, то онъ тотчасъ бы согласился съ ней, но знанія его не увеличились бы отъ этого. Можно составить безъ [illegible] множество такихъ предложеній, какъ напр. „камень есть камень", „законъ есть законъ", „справедливость есть справедливость", но они ничего не прибавятъ къ нашимъ прежнимъ знаніямъ. Замѣтимъ, что послѣ того, что мы узнали о вербальныхъ предложеніяхъ у Милля, намъ не интересно встрѣчать объ этомъ у писателей, которые впервые разработали этотъ вопросъ, но мы не должны забывать ихъ заслугу. Они первые научили отличать важныя вещи отъ неважныхъ. Сколько писателей начинало прежде свои трактаты подобно элейцамъ съ положенія — „существующее есть, а несуществующее не есть, бытіе есть бытіе" и т. п.

Точно также къ пустымъ предложеніямъ относятся такія, въ которыхъ утверждается родъ относительно вида, который извѣстенъ. Напр. возьмемъ предложеніе — „свинецъ есть металлъ". Металлъ есть родъ, свинецъ — видъ. Это предложеніе ничего не даетъ намъ: насколько свинецъ былъ извѣстенъ намъ раньше, настолько онъ и остался извѣстнымъ послѣ, потому что въ понятіе свинца входитъ понятіе металла въ тѣхъ чертахъ, которыя принадлежатъ ему какъ металлу. Или возьмемъ предложеніе — „человѣкъ есть существо чувствующее." Тутъ тоже нѣтъ ничего новаго, — въ понятіе — человѣкъ — входитъ и идея чувства. Позднѣе стали говорить, что схоластическія эссенціальныя предложенія (или какъ ихъ называетъ Кантъ, аналитическія) не могутъ дать ничего новаго, хотя казалось бы, что когда идетъ рѣчь о сущности, то мы узнаемъ изъ нихъ многія глубокія

истины.

Этимъ предложеніямъ, въ которыхъ сказуемое повторяетъ подлежащее или его часть, Локкъ и даетъ названіе вербальныя или словесныя предложенія, — противополагая ихъ реальнымъ, въ которыхъ сказуемое выражаетъ идею, которой нѣтъ въ подлежащемъ.

Въ 4ой книгѣ находятся также нѣкоторыя замѣчанія Локка о знаніи, о мнѣніи, о разумѣ, объ отношеніяхъ разума и вѣры, о погрѣшностяхъ и о раздѣленіи наукъ. Мы остановимся только на послѣднемъ ученіи. Локково дѣленіе наукъ таково, что не перестаетъ обращать на себя вниманіе, какое бы мы не представляли болѣе детальное дѣленіе. Возьмемъ привычную намъ классификацію наукъ, установленную Контомъ. Онъ дѣлитъ науки на математику, астрономію, физику, химію, біологію и соціологію. Но у него пропущенъ очень важный отдѣлъ практическихъ наукъ. Можно бы пожалуй подвести ихъ подъ соціологію, но она изслѣдуетъ только законы природы, потому что всѣ законы нашей дѣятельности суть только законы природы. Между тѣмъ мы отличаемъ законы того, что есть, отъ законовъ, какъ идеаловъ, нормъ нашей дѣятельности; это уже совершенно другой порядокъ наукъ, упущенный Контомъ изъ виду.

Локкъ дѣлитъ науки на физику, практику и симіотику.

Физика — это наука о природѣ вещей, какъ ее понимали древніе, т. е. и о природѣ вещей, стоящихъ ниже человѣка, и о самомъ человѣкѣ. Физіологія и психологія человѣка входятъ въ отдѣлъ физики. Сюда же относится и соціологія. Припомнимъ выраженіе Гоббса, что соціологія есть тоже наука о тѣлѣ, именно о политическомъ тѣлѣ.

Практика есть множество практическихъ дисциплинъ, искусствъ, опирающихся на знаніе теоріи, и этотъ отдѣлъ, можетъ быть, обширнѣе перваго. Сюда относятся такія науки, какъ мораль, политика, эстетика, педагогія, техника, медицина и много друг.

Симіотика. Это наука о знакахъ вещей, фактовъ. Такъ вся математика есть не что иное, какъ симіотика, потому что въ ней дѣло идетъ не о самихъ вещахъ, а объ ихъ знакахъ. Сюда же относятся и филологія, и лингвистика.

Замѣтимъ однако съ своей стороны, что послѣдній отдѣлъ, пожалуй, лишній, потому что наука, заключающаяся

въ немъ, можно разсматривать въ двухъ новыхъ отношеніяхъ. Напр. можно-ли отдѣлить филологію отъ исторіи культуры? Можно-ли сдѣлать что-нибудь въ исторіи культуры, безъ знанія языка, литературы? Но дѣленіе наукъ на физику и практику все-таки очень замѣчательно.

<u>Политическое ученіе Локка.</u> Сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о политическомъ ученіи Локка. Оно находится въ его "<u>Трактатѣ</u> о правительствѣ". Это ученіе имѣло огромное вліяніе на политическую литературу XVIII и XIX ст. Прежде всего Локкъ, подобно Гоббсу, отличаетъ естественное состояніе отъ гражданскаго, но полагаетъ, что естественное состояніе не только предшествуетъ гражданскому, но и существуетъ съ нимъ. Есть классы отношеній людей, которые можно назвать естественными. Таковы международныя отношенія. Гражданскими отношеніями можно назвать отношенія частныхъ лицъ, живущихъ подъ однимъ закономъ, однимъ управленіемъ; международныя же отношенія не состоятъ ни подъ какимъ закономъ, это отношенія естественнаго состоянія. Точно также и такія отношенія лицъ между собой, которыя не опредѣлены положительнымъ законодательствомъ, суть отношенія естественнаго состоянія. Но нельзя упускать изъ виду, что они могутъ основываться и на одной силѣ, какъ думалъ Гоббсъ, но и на уваженіи къ личности, свободѣ, собственности другаго. Точно также нельзя соглашаться съ Гоббсомъ въ томъ, что условія нравственныхъ отношеній вводятся только съ вступленіемъ въ гражданское состояніе; потому что мы видимъ, что и у такихъ людей, которые не дошли до него, дѣйствуютъ нравственные законы. Эти законы суть императивное основаніе нашей воли.

Что касается до видовъ права, то Локкъ различаетъ <u>право самозащиты</u>, т.е. право наказывать нарушеніе естественнаго закона, когда нѣтъ суда, и <u>право собственности</u>. Относительно послѣдняго права, мы встрѣчаемъ у Локка очень оригинальную теорію. Онъ доказываетъ, что первоначально <u>право собственности</u> образовалось не изъ акта занятія, а <u>изъ приложенія труда</u> къ занятому предмету. Земля не принадлежитъ никому до тѣхъ поръ, пока къ ней не приложенъ кѣмъ нибудь трудъ.

Въ этомъ же „Трактатѣ" находится знаменитое ученiе Локка о рабствѣ. Локкъ возстаетъ противъ всякаго вида рабства. Нѣкоторые, какъ напр. Гуго Грецiй, полагали, что отдѣльный человѣкъ или цѣлая нацiя имѣетъ полное право отдаться въ рабство. Локкъ не признаетъ этого права. Свобода отъ произвольной власти, по его мнѣнiю, тѣсно связана съ самымъ сохраненiемъ жизни человѣка, и такъ какъ никто не имѣетъ права произвольно располагать своею жизнью, которая принадлежитъ Богу, то никто не имѣетъ права вполнѣ отчуждать и свою свободу, давши другому надъ собою право жизни и смерти; это безнравственно.

Далѣе любопытно ученiе Локка объ отношенiяхъ родителей и дѣтей. На этомъ примѣрѣ онъ показываетъ, что права простираются не дальше обязанностей; когда прекращаются обязанности, прекращаются и права. Въ извѣстное время отецъ имѣетъ права надъ дѣтьми, потому что заботится о нихъ; но какъ только прекращаются его заботы, онъ теряетъ и права. То же и наоборотъ: насколько дѣти поддерживаютъ своихъ родителей во время ихъ старости, настолько они имѣютъ правъ надъ ними въ томъ смыслѣ, что родители должны сообразоваться съ желанiями дѣтей. Это, по мнѣнiю Локка, и не удивительно: вѣдь мы видимъ напр., что воспитатели наслѣдника престола вполнѣ распоряжаются его дѣйствiями, покуда онъ молодъ, и что какъ только онъ дѣлается государемъ, они становятся его подданными.

Права правительства тоже вполнѣ соотвѣтствуютъ его обязанностямъ. Правительство должно гарантировать личную и имущественную безопасность гражданъ и ихъ свободу. Этого требуетъ естественное право. Насколько идутъ въ этомъ отношенiи обязанности правительства, настолько же простираются его права. Когда правительство пренебрегаетъ своими обязанностями, оно теряетъ и свои права. Затѣмъ, что касается до видовъ государственной власти, то Локкъ предлагаетъ ихъ два: власть исполнительную и власть законодательную. Это дѣленiе власти Локкъ скопировалъ съ англiйской конституцiи.

Но кромѣ правъ Локкъ приписываетъ правительственной власти подъ именемъ прерогативы - право дѣйствовать

въ извѣстныхъ непредвидѣнныхъ случаяхъ помимо закона. Локкъ говоритъ, что слѣдуетъ дѣлать строгое различіе между правами и прерогативами. Право не можетъ быть отрицаемо, а прерогатива, которую народъ даетъ только для своихъ удобствъ, можетъ быть отнята. Если бы оказалось, что какая нибудь прерогатива не удобна для народа, то онъ имѣетъ полное право ее отмѣнить.

Далѣе Локкъ говоритъ о правахъ народа. Народъ нельзя исключить изъ состава верховной власти. Само собою разумѣется, что это главнымъ образомъ заключается въ правѣ народа контролировать дѣйствія правительства. На этомъ основаніи Локкъ доказываетъ также необходимость свободы печати, безъ которой не можетъ быть настоящаго контроля правительства.

Многія изъ этихъ положеній Локка были утрированы до крайнихъ предѣловъ писателями XVIII ст.; но нельзя отрицать, что либеральныя идеи, высказанныя Локкомъ, въ его сочиненіяхъ, легли въ основу тѣхъ успѣховъ въ правѣ и политикѣ, свидѣтелями которыхъ сдѣлались мы въ настоящее время.

Беркли
(1684 - 1753).

13

Беркли былъ епископомъ въ Клойнѣ въ Ирландіи. О личности Беркли мы находимъ самыя подробныя свѣдѣнія. Онъ обладалъ необыкновенными достоинствами какъ мыслитель, такъ и человѣкъ. Одинъ изъ англійскихъ писателей (Макинтошъ) такъ говоритъ о немъ: „Классическое образованіе и точныя науки, утонченное общество, новая литература и изящныя искусства, — все принесло свою дань, чтобы обогатить и украсить умъ этого вполнѣ совершеннаго человѣка. Всѣ современники согласны были повторять слова сатирика (Попа). Беркли обладалъ всякой добродѣтелью подъ небомъ." Люди самыхъ противоположныхъ направленій и самые злые умы и языки того времени сходились въ любви и удивленіи къ нему".

Изъ сочиненій Беркли особенно замѣчательны слѣдую-

ція: „Опытъ новой теоріи зрѣнія (An Essay towards a New Theory of Vision)" вышедшій въ 1709 году, „Начала человѣческаго знанія (Principles of Human Knowledge)", появившееся въ 1710 г. и „Разговоры между Гиласомъ и Филономъ" (Dialogues of Hylas and Philonous)", вышедшіе въ 1713 году.

Беркли знаменитъ въ исторіи философіи своимъ идеализмомъ. Чтобы понять происхожденіе этого идеализма, мы обратимъ вниманіе на нѣкоторыя обстоятельства, приведшія Беркли къ его ученію. Прежде всего мы сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о „Теоріи зрѣнія" Беркли. Припомнимъ ученіе Локка о перцепціи. Локкъ доказываетъ, что нѣкоторыя явленія, наблюдаемыя нами въ области зрительныхъ ощущеній, хотя и кажутся неразложимыми, на самомъ дѣлѣ сложны. Когда мы смотримъ напр. на шаръ, то намъ кажется, что мы видимъ тѣло, имѣющее извѣстную фигуру, т. е. намъ представляется, что мы видимъ всѣ три измѣренія тѣла; между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ намъ даны только два измѣренія, т. е. кругъ, а не шаръ. Если же намъ кажется, что мы видимъ шаръ, то это, по мнѣнію Локка, происходитъ оттого, что здѣсь къ ощущенію, пассивному явленію, присоединяется наше сужденіе относительно формы тѣла, опирающееся на прежній опытъ на данныя осязанія. Когда мы видимъ шаръ, то мы вмѣстѣ съ зрительнымъ впечатлѣніемъ круга припоминаемъ нашъ прежній опытъ, но это совершается такъ быстро, что мы не въ состояніи отдѣлить полученное зрительное впечатлѣніе отъ прежнихъ впечатлѣній, основанныхъ на осязаніи. Здѣсь у Локка есть нѣкоторая неточность въ описаніи, хотя описываемый фактъ совершенно вѣренъ. Не слѣдуетъ думать, что къ ощущенію присоединяется нѣкоторая активная работа ума; въ дѣйствительности здѣсь простая ассоціація зрительныхъ ощущеній съ осязательными. Эта ассоціація происходитъ такъ быстро, что даетъ иллюзію, будто мы видимъ всѣ три измѣренія. На самомъ дѣлѣ мы видимъ только частью, частью же антиципируемъ.

Это ученіе Локка обратило на себя вниманіе Беркли и его „Теорія зрѣнія" написана очевидно подъ его вліяніемъ. Подобно тому какъ Локкъ разложилъ перцепцію объема, Беркли разложилъ перцепцію разстоянія. Разстояніе, по мнѣнію Берк

ли, мы не можемъ получить путемъ одного зрѣнія, потому что разстояніе для зрѣнія есть только распредѣленіе свѣта и тѣни въ плоскости вертикальной для зрѣнія. Третье измѣреніе, перспективу, мы образуемъ въ сущности изъ вертикальной плоскости, которая превращается въ тѣло или въ мѣсто тѣла. Зрѣніе даетъ только два измѣренія – въ длину и ширину. Потомъ мы сами уже умѣемъ опустить картину, которую мы видимъ. Кто хочетъ лично убѣдиться въ этомъ, тотъ можетъ произвести такой опытъ. Пусть онъ займетъ мѣсто передъ какою нибудь горною возвышенностью и подвергнетъ анализу свое зрительное впечатлѣніе, онъ убѣдится, что онъ видитъ передъ собой только вертикальную плоскость и что разстояніе онъ получаетъ, какъ бы опуская то, что находится въ этой плоскости. По Беркли, разстояніе, какъ для Локка третье измѣреніе, не дается однимъ зрѣніемъ, но дается только тогда, когда зрительная перцепція сливается съ ощущеніями мускульными и осязательными. Въ дѣтскомъ возрастѣ человѣкъ не различаетъ разстоянія, но дитя двигаетъ ручками, хватываетъ различные предметы вслѣдствіе рефлексивныхъ движеній и получаетъ при этомъ цѣлую массу мускульно-осязательныхъ ощущеній; водя руками по предметамъ, оно путемъ осязанія знакомится съ поверхностью тѣлъ, ихъ сопредѣльностью, съ пустотой между ними. Потомъ оно научается сливать зрительныя впечатлѣнія съ осязательными. Всѣ точки, всѣ полосы свѣта, которыя оно видитъ, оно соединяетъ съ тѣлами, которыя его окружаютъ, и съ пустотой, которой окружаются тѣла. Перцепція разстоянія достигается человѣкомъ только путемъ долгой работы. Впослѣдствіи Броунъ показалъ, что и два измѣренія, которыя Беркли считаетъ данными, не даны намъ, а получаются чрезъ комбинированіе мускульно-осязательныхъ ощущеній. Надо прибавить, что теорія Беркли нашла блестятельное подтвержденіе въ наблюденіяхъ доктора Чизльдэна, который произвелъ операцію надъ однимъ слѣпорожденнымъ и потомъ записалъ на основаніи его словъ все, что тотъ ощущалъ новаго, когда ему было возвращено зрѣніе. Слѣпорожденный былъ уже взрослый человѣкъ и былъ поэтому вполнѣ знакомъ съ окружавшими его вещами путемъ осязанія. Первый опытъ его, по полученіи зрѣнія, былъ тотъ, что онъ

что-то видѣлъ, но только не внѣ себя, а въ себѣ, въ своихъ глазахъ. Только въ теченіе шести недѣль онъ привыкъ сливать новыя зрительныя ощущенія съ знакомыми уже осязательными. Этотъ случай подтвердилъ ученіе Беркли, что разстояніе есть сложный продуктъ ощущеній зрительныхъ и мускульно-осязательныхъ.

Анализъ Беркли послужилъ образцомъ для анализа другихъ сложныхъ психическихъ явленій; только тогда убѣдились, до какой тонкости можно довести психологическій анализъ. Кромѣ этого онъ показалъ, какъ мало даетъ человѣку природа и какъ много онъ имѣетъ отъ работы своего духа. Но затѣмъ для Беркли явился вопросъ — да гдѣ же границы этой работы: само тѣло, матерія не есть-ли также собственное созданіе человѣка? Такимъ образомъ его „Теорія зрѣнія" косвенно наводила его на идеализмъ.

Но одной этой теоріей нельзя объяснить происхожденіе идеализма Беркли; на него имѣло вліяніе также ученіе Локка о первичныхъ и вторичныхъ качествахъ. Замѣтимъ, что у Локка есть нѣкоторая сбивчивость. Съ одной стороны онъ утверждаетъ, что субстанцій ни духовныхъ, ни матеріальныхъ мы знать не можемъ. Съ другой стороны, онъ говоритъ, что въ знаніи матеріальныхъ вещей мы должны отличать первичныя качества отъ вторичныхъ. Первичныя качества — это фигура, протяженіе, движеніе, плотность и число; вторичныя — это запахи, вкусы, звуки, цвѣта, ощущенія тепла и холода и проч. Первичныя качества принадлежатъ тѣламъ, а вторичныя суть произведеніе нашихъ ощущеній. Сводя эти два ученія, мы должны сказать, что первичныя качества отличаются отъ вторичныхъ только тѣмъ, что они необходимо входятъ въ понятіе тѣла, не могутъ, какъ вторичныя, быть изъ него выдѣлены. Хотя мы и различаемъ съ теоретической точки зрѣнія эти два рода качествъ, хотя мы и говоримъ, что первичныя качества принадлежатъ самимъ тѣламъ, а вторичныя суть только произведеніе нашего духа, но, съ точки зрѣнія реальности знанія, подъ которымъ Локкъ понимаетъ соотвѣтствіе идей нашимъ практическимъ знаніямъ вещей, мы не можемъ отличать первичныхъ качествъ отъ вторичныхъ. Слѣдовательно, мы не знаемъ, существуютъ-ли внѣ духа субстанціи, одаренныя фигурой, протяженіемъ, цвѣ-

томъ, запахомъ и т. п.

Итакъ, трактатъ Локка съ различныхъ сторонъ наводилъ Беркли на вопросъ — существуетъ ли матерія помимо духа. Это вопросъ вѣчный, который мы, можетъ быть, никогда не рѣшимъ. Матерія, можетъ быть, существуетъ, а можетъ быть, и нѣтъ. Но это уже критическая точка зрѣнія, Беркли же, какъ идеалистъ, отвѣчаетъ на этотъ вопросъ — матеріи нѣтъ. Этотъ отвѣтъ есть основная черта современнаго идеализма. То, что далъ впослѣдствіи нѣмецкій идеализмъ, это уже совсѣмъ не то; вслѣдствіе этого и Платонова философія стала тоже называться идеализмомъ. Но какія основанія приводитъ Беркли въ защиту своего отрицанія матеріи? Прежде всего Беркли доказываетъ, что наблюденіе человѣка не можетъ выходить изъ области его идей, причемъ подъ идеями онъ понимаетъ, какъ и Локкъ, не только наши мысли, но и ощущенія, и всѣ другіе психическіе факты. Мы сказали бы такъ: наблюденіе человѣка не выходитъ изъ круга его субъективныхъ психическихъ состояній. Этотъ тезисъ Беркли собственно отрицать невозможно, и онъ былъ принятъ всѣми современными философами. Доказательства въ пользу него можно найти въ большомъ числѣ и у Локка. Но спрашивается — можно ли матеріальныя, чувственныя качества отождествлять съ нашими идеями? Беркли отвѣчаетъ, что не только можно, но что было бы величайшей нелѣпостью думать, что чувственныя качества вещей есть что нибудь иное, а не наши субъективныя чувства. Всѣ качества — свѣтъ, теплота, тяжесть, звукъ и т. п. суть только наши ощущенія или, пожалуй, объективная сторона нашихъ ощущеній. Безъ зрительныхъ ощущеній нѣтъ свѣта, безъ слуховыхъ, нѣтъ звука и т. д. Свѣтъ, звукъ, тяжесть, теплота, всѣ другія качества рождаются впервые вмѣстѣ съ ощущеніями. Что такое они сами по себѣ, помимо нашихъ ощущеній — это другой вопросъ. Нашему наблюденію подлежатъ только наши ощущенія, или нѣкоторыя специальныя черты ощущеній, отличающія одно ощущеніе отъ другаго. Слѣдовательно, чувственныя качества вещей суть только нѣкоторыя черты нашихъ ощущеній, потому что ими не обнимается все содержаніе ощущеній, такъ какъ есть и другія черты, дѣлающія напр. ощущеніе пріятнымъ или непріятнымъ.

Другой тезисъ Беркли есть его оригинальный выводъ изъ предыдущаго. Если чувственныя качества, которыя мы называемъ матеріальными качествами, суть только ощущенія, то могутъ ли они существовать помимо ощущающаго субъекта или духа? Можно ли доказать существованіе субстрата не духовнаго, которому бы принадлежали эти качества? По мнѣнію Беркли, этого сдѣлать нельзя; субстратъ можетъ быть только духовный, сознающій, слѣдовательно, нематеріальный субстратъ. Матеріальныя качества, какъ ощущенія, не могутъ быть помѣщаемы въ матеріи, потому что матерія не есть духъ и не можетъ обладать сознаніемъ. Въ этомъ заключается сущность спора между спиритуалистами и матеріалистами. Итакъ матеріальныя качества состоятъ изъ нѣкоторыхъ чертъ нашихъ ощущеній. Но ощущенія могутъ, по Беркли, принадлежать только духу, ощущающему субъекту. Слѣдовательно, внѣ духа не можетъ быть матеріальныхъ явленій. Матерія — это только явленіе, содержащееся въ духовномъ мірѣ, въ области ощущеній. За этими предѣлами не можетъ быть явленія, что видно изъ самого термина „явленіе." Если же такъ, если матеріальныя качества не могутъ существовать нигдѣ, кромѣ человѣческаго духа, то, слѣдовательно, матеріальный субстратъ, нѣкоторая субстанція, обладающая этими качествами помимо духа, не существуетъ. „Матерія, говоритъ Беркли, есть философскій предразсудокъ, и именно философскій, потому что простой здравый смыслъ не знаетъ того, что философія понимаетъ подъ матеріей. Матерія есть изобрѣтеніе философовъ, не имѣющее основанія съ точки зрѣнія психологическаго анализа."

Итакъ, матерія не существуетъ. Но спрашивается — если матеріи не существуетъ, если существуетъ только одинъ духъ, то ограничивается-ли существованіе духа только существованіемъ духа человѣка, и что такое, въ этомъ случаѣ то, что мы называемъ внѣшнимъ міромъ и законами природы? Есть ли внѣшній міръ только событіе въ человѣческомъ духѣ, явленіе, которое содержится только въ ощущающемъ субъектѣ? Въ своемъ отвѣтѣ Беркли опять предваряетъ до извѣстной степени то, что мы находимъ позднѣе въ нѣмецкомъ идеализмѣ. Для Беркли это нѣчто большее, чѣмъ простое состояніе человѣческаго сознанія; въ ощущеніи человѣка предметомъ ощущенія служитъ нѣчто,

что не входитъ въ составъ человѣческаго сознанія, нѣчто посторон-нее ему, что онъ не можетъ считать своимъ произведеніемъ, нѣ-что данное. Это „данное" есть все то, что и другіе считаютъ даннымъ въ нашихъ ощущеніяхъ. Данность заключается въ томъ, что нѣкоторыя субъективныя состоянія не могутъ быть выводимы изъ субъективной дѣятельности человѣческаго духа; причина ихъ лежитъ внѣ ея. Но и самый порядокъ явленій духа человѣка есть нѣчто дан-ное, самый характеръ этихъ явленій есть тоже нѣчто данное, что человѣкъ не можетъ измѣнить. Это ученіе Беркли стоитъ въ связи съ ученіемъ Локка о простыхъ идеяхъ, которыхъ человѣкъ не можетъ ни произвести вновь, ни уничтожить. Слѣдовательно, въ своихъ ощуще-ніяхъ человѣкъ является зависимымъ отъ какихъ-то внѣшнихъ при-чинъ; въ составѣ его ощущеній есть нѣчто, что не можетъ быть выведено изъ собственной дѣятельности духа. Откуда же можно вывести это нѣчто? Мы должны выводить его не иначе, какъ изъ какого нибудь другаго ощущающаго субъекта, именно, изъ Боже-ства. Божество есть виновникъ ощущеній человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, ощущенія, по Беркли, могутъ существовать только въ ощу-щающемъ субъектѣ, въ духѣ; слѣдовательно, насколько ощущенія не могутъ быть признаны произведеніемъ духа человѣка, настоль-ко они должны быть отнесены къ какому нибудь другому духу. Но почему же относить именно къ Божеству? Для Беркли въ этомъ случаѣ особенно важна перемѣна сознанія, которая называется сномъ и бодрствованіемъ. Человѣкъ (индивидуальный, не все человѣчество) не имѣетъ во снѣ ощущеній, свойственныхъ ему въ бодрственномъ состояніи. Внѣшній міръ существуетъ для индивидуальнаго человѣка только, пока онъ бодрствуетъ. Тѣмъ не менѣе для всего человѣчества и для отдѣльнаго человѣка, въ послѣдовательные періоды сна и бодрствованія, существуетъ тождественный міръ. Чѣмъ можно это объяснить? Нельзя при-бѣгать къ такой гипотезѣ, что человѣческая природа устроена такъ, что всѣ вещи исчезаютъ для человѣка въ періодъ сна и сно-ва рождаются въ періодъ бодрствованія. Долженъ быть общій источникъ, въ которомъ заключалось бы постоянство представ-леній и у отдѣльнаго человѣка, и у всего человѣчества. Кто же можетъ поддержать это тожество, это однообразіе пред-ставленій? Очевидно, что только Божеству можно припи-сать такое могущество. Такимъ образомъ то, что мы

называемъ внѣшнимъ міромъ, въ концѣ-концовъ мы должны, съ точки зрѣнія Беркли, разсматривать не какъ вещи, существующія только въ духѣ человѣка или помимо его, а какъ вещи существующія въ духѣ Божественномъ и наблюдаемыя только человѣкомъ. Внѣшній міръ есть, по Беркли, только идеи Божества; законы природы - это законы постоянства, которое свойственно Божественному уму. Такимъ образомъ, по Беркли, мы видимъ всѣ вещи въ Богѣ.

Подобный этому взглядъ мы находимъ еще у одного изъ современниковъ Беркли, именно у Мальбранша (1638-1715), который тоже утверждалъ, что мы видимъ всѣ вещи въ Богѣ. Но между ними есть разница, вслѣдствіе которой мы не можемъ называть Мальбранша идеалистомъ. Онъ училъ, что вслѣдствіе неспособности тѣлъ вліять на духъ и наоборотъ, необходимо между ними нѣкоторое посредничество, и что посредникомъ въ этомъ случаѣ является духъ Божественный. Матеріальныя вещи существуютъ, но человѣкъ видитъ ихъ только чрезъ Божество. Въ этомъ отношеніи, Мальбраншъ остается вѣренъ принципамъ школы Декарта: для него существуютъ и духъ, и матерія. Для Беркли, какъ мы видѣли, матеріи не существуетъ.

Само собой разумѣется, что нельзя требовать отъ изложенной теоріи Беркли полной ясности и опредѣленности: это теорія метафизическаго характера. Въ этомъ случаѣ Беркли выходитъ изъ предѣловъ наблюденія и является метафизикомъ, т.е. тѣмъ, чѣмъ не можетъ быть философъ, въ смыслѣ Локка, и выходитъ изъ ряда осторожныхъ мыслителей, начинающагося съ Локка.

Если обратить вниманіе на отношеніе Беркли къ нѣмецкому идеализму, то увидимъ больше сходства между ними, чѣмъ между ученіями Беркли и Мальбранша. Нѣмецкіе идеалисты, принявъ ученіе Спинозы, что все существующее есть развитіе Божественной субстанціи, легче могли превратить всѣ видоизмѣненія нашего сознанія въ „развитіе мистной субстанціи" или, лучше сказать, въ духовный идеальный характеръ въ развитіи одной Божественной субстанціи. Такъ дѣйствительно и было. Что у Беркли является божественными идеями и ихъ измѣненіями, (внѣшній міръ) то у нѣмецкихъ идеалистовъ является въ видѣ нѣкоторыхъ мо-

ментовъ въ развитіи абсолютной субстанціи - у Фихте - „абсолютнаго я", у Шеллинга - „абсолютнаго тождества", у Гегеля - „абсолютной идеи."

Юмъ.

Юмъ родился въ Эдинбургѣ въ 1711 г. и былъ младшимъ сыномъ одного небогатаго шотландскаго лэрда. Въ молодости онъ остался сиротой. Получивъ по достиженіи совершеннолѣтія небольшое наслѣдство, онъ поселился во Франціи, гдѣ въ то время жизнь была дешевле, чѣмъ въ Англіи, и провелъ тамъ нѣсколько лѣтъ. Здѣсь онъ подготовилъ свои великія философскія произведенія. Въ 1741 г. онъ издалъ первую часть своихъ знаменитыхъ „Опытовъ" (Essays moral political and literary). Въ 1752 г. вышли въ свѣтъ два его сочиненія - „Политическія разсужденія" (Political Discourses) и „Изслѣдованіе о принципахъ нравственности" (Inquiry concerning the principles of Morals), наиболѣе выдающееся изъ его сочиненій по философіи. Потомъ, когда онъ получилъ мѣсто библіотекаря въ Эдинбургѣ, онъ приступилъ къ своему великому труду - „Исторія Англіи", - первый томъ которой вышелъ въ 1754 г. Умеръ Юмъ въ 1776 г.

Излагая философію Юма, мы остановимся на его ученіяхъ о причинности, объ ассоціаціи идей, на его скептицизмѣ и морали.

1. <u>Ученіе о законѣ причинности.</u> Въ курсѣ логики мы говорили уже объ этомъ ученіи Юма и потому ограничимся только нѣсколькими замѣчаніями о значеніи его въ наше время. До Юма, какъ Вы видѣли, не было яснаго ученія о причинности: предполагалась нѣкоторая таинственная связь между причиной и слѣдствіемъ; слѣдствіе считали вытекающимъ изъ причины, какъ вода изъ источника, и, по мнѣнію прежнихъ логиковъ, по дѣйствію можно было угадать причину. Юмъ возсталъ противъ этого опредѣленія, какъ ненаучнаго, потому что оно не можетъ быть доказано, а въ наукѣ мы должны давать только такія опредѣленія, которыя можно доказать. Все, что здѣсь можетъ быть доказано лежитъ въ предѣлахъ нашего опыта; а опытъ ничего больше не даетъ.

кромѣ нѣкотораго преемства, именно, постояннаго и неизмѣннаго преемства предыдущаго и послѣдующаго. Неизмѣнное предыдущее - это причина, а неизмѣнное послѣдующее - слѣдствіе. Никакой третьей таинственной связи между этими членами преемства мы не замѣчаемъ и не можемъ вводить въ опредѣленіе причинной связи. Далѣе, мы также указывали на тѣ поправки, которымъ подверглось ученіе Юма. Необходимо напр. указать характеръ преемства - безусловность. Затѣмъ мы говорили, что теорія соотношенія силъ пролила на теорію причинности свѣтъ, котораго не доставало Юму. Нашли нѣкоторую связь между причиной и слѣдствіемъ, заключающуюся въ перенесеніи и превращеніи силъ. Чтобы показать разницу между ученіемъ Юма и послѣдующими ученіями, можно указать на примѣръ самого Юма. Ударъ одного катящагося билліарднаго шара о другой шаръ сообщаетъ ему движеніе. По Юму здѣсь простое преемство. Но съ точки зрѣнія теоріи соотношенія силъ, здѣсь нѣчто большее, а именно происходитъ перенесеніе части движенія одного шара на другой. Возьмемъ примѣръ превращенія силы, - теплота можетъ быть при нѣкоторыхъ условіяхъ превращена въ свѣтъ. Для Юма это опять простое преемство - за нѣкоторымъ явленіемъ тепла при извѣстныхъ условіяхъ слѣдуютъ нѣкоторыя свѣтовыя явленія. Съ точки же зрѣнія теоріи соотношенія силъ, здѣсь не простое слѣдованіе, но превращеніе силы - насколько утрачено теплоты, настолько увеличилось свѣта. Но замѣтимъ, что теорія соотношенія силъ съ строго научной точки зрѣнія, отнюдь не уничтожаетъ въ корнѣ ученія Юма, потому что эта связь, это превращеніе и перенесеніе силъ остается все-таки только преемствомъ. Возьмемъ первый примѣръ - движеніе билліардныхъ шаровъ. Мы говоримъ, что часть движенія одного шара переносится на другой. Что это значитъ? Значитъ, что при извѣстныхъ условіяхъ - при движеніи и встрѣчѣ шаровъ - въ то время, когда одинъ шаръ получаетъ движеніе, другой теряетъ часть своего. Тутъ простое преемство фактовъ: движеніе одного шара замедляется, а другой получаетъ движеніе. Перенесеніе силы это весьма вѣрное понятіе съ практической точки зрѣнія - мы можемъ судить объ условіяхъ и пропорціяхъ перехода движенія, - но, съ теоретической точки зрѣнія, вѣрность ученія Юма не уничтожается. Что же можно сказать и относительно приведен-

наго примѣра превращенія силы. И на этомъ примѣрѣ мы видимъ, что ученіе Юма остается вѣрнымъ и до нашего времени. При всѣхъ затрудненіяхъ въ вопросѣ о причинной связи оно должно служить руководящей нитью. Когда былъ открытъ законъ соотношенія силъ, что нѣкоторые не особенно тонкіе логики думали, что ученіе Юма поколеблено, но Д. С. Милль показалъ, что теорія Грове и Мейера не подрываетъ въ общихъ чертахъ ученія Юма о причинной связи.

2. Важнѣйшіе психологическіе законы, открытые Юмомъ, слѣдующіе:

а., Первый законъ - каждое впечатлѣніе имѣетъ свою идею или иначе, каждый реальный психическій фактъ (всѣ наши ощущенія и волненія) сопровождается мыслью, идеей, въ которой онъ отражается. Вѣрность этого замѣчанія внѣ всякаго сомнѣнія. Трудно оспаривать, что всякій психическій фактъ, по свойству нашего мышленія, быть можетъ, вслѣдствіе такого устройства нашего мозга, непремѣнно отражается, получаетъ свою идею. Продолжаемъ же мы имѣть эту идею по законамъ ассоціаціи.

б., Другое великое открытіе Юма - это открытіе законовъ ассоціаціи идей. Этихъ законовъ три: 1, законъ сходства (такъ напр. картина напоминаетъ оригиналъ), 2) законъ смежности (напр. одна часть зданія напоминаетъ другую часть), 3., законъ причинной связи (напр., видя рану, мы представляемъ себѣ боль). Прибавимъ, что позднѣйшіе психологи нашли послѣдній законъ излишнимъ. Такъ какъ даже самъ Юмъ считаетъ причинность за одинъ изъ видовъ преемства, то нѣтъ основанія отдѣлять этотъ законъ отъ закона смежности.

3. Скептицизмъ Юма. Надо сказать, что мы не можемъ отождествлять скептицизма Юма съ идеализмомъ Беркли, но нельзя отрицать, что онъ былъ подготовленъ до нѣкоторой степени ученіемъ Беркли. Мы признали справедливымъ взглядъ Локка, что судить о томъ, что такое матеріальныя субстанціи мы не можемъ. Существуютъ - ли субстанціи, одаренныя матеріальными качествами, мы не можемъ ни отрицать, ни утверждать. Идеализмъ Беркли есть отрицаніе матеріи; Юмъ же сомнѣвается въ ея существованіи. Сомнѣніе меньше, чѣмъ отрицаніе, по-

тому что соединяется въ этомъ случаѣ съ нѣкоторымъ допущеніемъ, что матерія можетъ и существовать. Другое отличіе Юма отъ Беркли — то, что Беркли ограничился только вопросомъ о матеріальной субстанціи; Юмъ же занятъ вопросомъ о субстанціи вообще и сомнѣвается въ существованіи, какъ субстанціи матеріальной, такъ и духовной.

Теперь я хотѣлъ бы разъяснить, въ чемъ состоитъ отличіе ученія Юма отъ ученія Локка и Канта, который не измѣняетъ, въ данномъ случаѣ, точкѣ зрѣнія Локка. Почему мы называемъ Юма скептикомъ, а Локка не называемъ, вѣдь, Локкъ говорилъ же, что мы не можемъ знать субстанціи? Отличіе заключается въ томъ, что Локкъ, а также и Кантъ, не отрицали существованія матеріи, но и не утверждали, что она существуетъ; они не выражали даже никакого сомнѣнія и признавали, что, съ точки зрѣнія психологическаго анализа, этотъ вопросъ не рѣшимъ. По ихъ мнѣнію, сомнѣваться нельзя уже потому, что и сомнѣніе показываетъ склонность къ отрицанію. Поэтому точка зрѣнія Локка и Канта называется критической, а точка зрѣнія Юма — скептической.

Но если выразить сомнѣніе въ существованіи и духовной, и матеріальной субстанціи, то что же, по Юму, остается? Когда Юмъ обратился къ разсмотрѣнію ученія о существованіи матеріи независимо отъ духа, то нашелъ, что доказательства въ пользу ея существованія таковы, что ихъ можно промѣнять на доказательства Беркли. Но если приложить ту же критику къ ученію о духовной субстанціи, если обратить вниманіе на доказательства въ пользу существованія духа, независимо отъ матеріи, то мы увидимъ, что эти доказательства, какъ метафизическія, не выдерживаютъ критики. Еще Локкъ замѣтилъ, что для нашего логическаго мышленія нѣтъ препятствія думать, что матерія можетъ мыслить. Слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія, нѣтъ доказательствъ, что существуетъ духовная субстанція. Неосновательность доказательствъ спиритуалистовъ заставляетъ сомнѣваться въ этомъ. Такимъ образомъ, критика Юма постепенно приводитъ къ выводу, что, конечно, нельзя отрицать, что субстанціи существуютъ. Но только какія? То, что мы называемъ

матеріальной и духовной субстанціей, подходитъ ли это къ нашимъ опредѣленіямъ, мы сказать не можемъ. Мы знаемъ только то, что субстанціи существуютъ, это наша способность пониманія вещей. Но, можетъ быть, не существуетъ ни духа, ни матеріи, а что нибудь высшее того и другаго, что нибудь вродѣ идей Платона. Какъ сказать, что есть? Слѣдовательно, Юмъ не оставилъ насъ ни съ чѣмъ: субстанціи существуютъ, но какія, нельзя рѣшить, и чтобы онѣ были матеріальныя или духовныя въ этомъ можно сомнѣваться.

4, Мораль Юма. Въ своемъ „Изслѣдованіи началъ нравственности" Юмъ рѣшаетъ вопросъ, въ чемъ состоитъ нравственная способность человѣка, т.е. способность къ нравственнымъ дѣйствіямъ, нравственной отвѣтственности, долгу. Этотъ вопросъ поднимался нѣкоторыми изъ предшественниковъ Юма, о которыхъ мы и сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній. Ихъ можно раздѣлить на три группы. Одни изъ нихъ доказывали, что нравственная способность человѣка есть просто разумъ, способность, отличающая человѣка отъ животныхъ. Это такъ называемая „раціональная теорія нравственности." Главный представитель этого направленія - Клэркъ (1675 - 1729). 14

Два другія направленія имѣютъ сходный характеръ. Оба они утверждаютъ, что нравственная способность человѣка заключается не въ разумѣ, а въ его чувствѣ, что человѣкъ прежде всего чувствителенъ къ нравственнымъ обязанностямъ, долгу, хотя, правда, это чувство становится вполнѣ отчетливымъ при помощи разума. Эти оба направленія вмѣстѣ можно назвать „сентиментальной школой." Представители перваго изъ этихъ двухъ направленій находили, что чувство, составляющее нравственную способность человѣка, есть чувство особаго высшаго порядка и отличается отъ другихъ характеромъ доброжелательности, симпатіи. Это чувство позднѣе было названо „альтруистическимъ" чувствомъ. Такъ какъ, согласно этому ученію, началомъ является не разумъ, а непосредственное чувство, то теорію эту называютъ „интуитивной" теоріей нравственности. Наиболѣе выдающимся представителемъ этой теоріи былъ

до Юма Гетчисонъ (1694-1747), которому мы и обязаны самымъ терминомъ „нравственное чувство." Онъ доказываетъ, что нравственное чувство совершенно отлично отъ другихъ чувствъ и служитъ источникомъ совершенно оригинальныхъ идей, подобно чувствамъ слуха, зрѣнія и др., онъ и называетъ его также „sense." Эта теорія поддерживалась впослѣдствіи въ Старошотландской и отчасти въ Новошотландской школѣ.

Писатели третьяго направленія доказывали, что то, что называется нравственнымъ чувствомъ отнюдь не отличается отъ эгоистическихъ, самолюбивыхъ чувствъ, что если мы разсмотримъ всѣ эти чувства личнаго характера - самолюбіе, тщеславіе, гордость и т. п., то найдемъ, что ихъ совершенно достаточно для объясненія всѣхъ поступковъ, которые мы называемъ нравственными. Представителемъ этого направленія является остроумный писатель Мандевиль (1670-1733).

Таковы были теоріи нравственности, господствовавшія до Юма. Юмъ же высказалъ взглядъ, который и утвердился съ той поры. Онъ доказалъ, что выше описанныя ученія были односторонни, что нельзя исключить изъ состава нравственной способности человѣка ни разума, ни эгоистическихъ чувствъ, ни симпатіи. Какимъ образомъ онъ оправдываетъ свой взглядъ? Онъ говоритъ, что, прежде чѣмъ рѣшить этотъ вопросъ, мы должны точные условиться относительно того, что мы называемъ нравственностью, добродѣтелью, нравственнымъ умомъ. Для этого, по Юму, надо обратиться къ тому, что признается такимъ вездѣ и всегда, во всѣхъ странахъ и всѣми законодательствами. Если мы сравнимъ все это, то увидимъ, что поступки, называемые нравственными, всегда способны увеличивать счастье людей. Нравственно доброе дѣйствіе „содѣйствуетъ человѣческому счастью, а нравственно злое уменьшаетъ его. Замѣтимъ по этому поводу, что такъ называемая „утилитарная" теорія нравственности и есть именно теорія Юма. Эта теорія не ограничивается какой нибудь мелочной оцѣнкой пользы, и съ точки зрѣнія объема, и съ точки зрѣнія содержанія. Польза человѣчества, по Миллю, это есть благо человѣчества. Польза, благо, счастье - это синонимы. Но, такъ какъ мы не имѣемъ другаго, бо-

ме удобнаго и болѣе употребительнаго термина, производнаго отъ блага или счастья, то мы и принуждены употреблять терминъ „утилитарный", производной отъ utilitas, польза.

Итакъ, нравственнымъ признается то, что способно увеличить человѣческое счастье. „Обратите вниманіе, говоритъ Юмъ, кого возвеличиваютъ народы, кому ставятъ памятники, воздвигаютъ алтари, о комъ сохраняется у людей благодарная память, — все это дѣлается относительно такъ называемыхъ благодѣтелей человѣчества, которые принесли ему пользу, увеличили его счастье." Ясно такимъ образомъ, что въ этомъ случаѣ оцѣнка человѣческихъ дѣйствій заключается въ опредѣленіи, насколько они увеличиваютъ сумму человѣческаго счастья.

Если мы обратимся къ законодательству, то увидимъ здѣсь тоже самое. Все, что считается здѣсь справедливымъ, нравственнымъ, все это направлено къ пользѣ человѣчества. Даже тѣ законы, мотивы которыхъ не вдругъ можно отыскать, въ концѣ концовъ непремѣнно преслѣдуютъ человѣческое счастье, даже тѣ поступки, которые рекомендуются съ чисто моральной точки зрѣнія, оказываются въ сущности направленными къ пользѣ человѣчества. Возьмемъ, напримѣръ, законы объ отношеніяхъ половъ. Всегда всякое законодательство запрещаетъ распутство, запрещаетъ браки въ близкихъ степеняхъ родства. Почему? Очевидно, это дѣлается въ видахъ блага человѣчества, въ цѣляхъ сохраненія человѣческой жизни, потому что распутство несомнѣнно сокращаетъ продолжительность жизни человѣка, а бракъ въ близкихъ степеняхъ родства, какъ это опять таки доказывается несомнѣнными фактами, вредно отзывается на рождающемся поколѣніи.

Итакъ, первое заключеніе Юма то, что правда, добродѣтель, нравственныя дѣйствія въ концѣ концевъ опредѣляются прямымъ или косвеннымъ отношеніемъ къ благу, счастью человѣчества.

Но оцѣниваемъ-ли мы нравственность или безнравственность поступковъ людей путемъ умозаключеній, или для этого у насъ есть нѣкоторый показатель интуитивнаго характера, извѣстное чувство? Юмъ

отвѣчаетъ, что невозможно, чтобы мы выводили все изъ одного разума, или ограничивали источникъ этого чувства однимъ самолюбіемъ, или чтобы выводили все только изъ этихъ двухъ источниковъ, но что необходимо признать еще третій источникъ — непосредственное нравственное чувство.

Что касается до недостаточности разума въ этомъ отношеніи, то Юмъ представляетъ этому много остроумныхъ доказательствъ, изъ которыхъ особенно замѣчательно одно. По мнѣнію Юма, если бы только разумъ указывалъ человѣку характеръ того или другаго дѣйствія, если бы мы имѣли только нравственныя идеи, то какъ можно было бы объяснить происхожденіе нравственныхъ дѣйствій, такъ какъ идеи сами по себѣ, идеи нейтральныя, т.е. не заключающія въ себѣ ничего пріятнаго или непріятнаго, словомъ сказать, чистый разумъ, безъ связи съ чувствомъ, не способны мотивировать нашей воли? Слѣдовательно, мы должны признать, что разумъ не можетъ служить единственнымъ источникомъ нравственной способности, потому что, если бы это было такъ, то мы сознали бы, что должно дѣлать, но не могли бы перевести это въ дѣйствіе.

Итакъ, въ составъ нравственной способности должно входить чувство, но только не исключительно самолюбіе, какъ думалъ Мандевиль. Юмъ доказываетъ очень тонкими и многочисленными анализами, что нельзя не признать во многихъ случаяхъ вліяніе другихъ чувствъ, напр. въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ мы видимъ борьбу съ самолюбіемъ, презрѣніе къ самолюбивымъ разсчетамъ.

Такимъ образомъ, Юмъ думаетъ, что нравственной способности человѣка нельзя объяснить ни изъ одного разума, ни изъ одного самолюбія, но что надо признать особое нравственное чувство — „чувство гуманности". Этотъ терминъ мы встрѣчаемъ впервые у Юма. Что такое чувство гуманности? Оно заключается въ непосредственномъ сознаніи полезно-ли, или вредно для счастья человѣчества какое нибудь дѣйствіе или свойство. Юмъ доказываетъ это самымъ составомъ того, что люди обыкновенно уважаютъ и почитаютъ съ нравственной точки зрѣнія. Съ этой точки зрѣнія, всѣ свойства можно раздѣлить на два класса — свойства милыя, любезныя и свойства прямо полезныя. Свойства милыя — это свойства, за-

ключающія въ себѣ долю счастья. Такъ угрюмость — нелюбезное свойство; напротивъ, извѣстная доля веселости въ характерѣ мила, потому что заключаетъ въ себѣ нѣкоторую долю счастья. Возьмемъ другое нравственное свойство, которое прямо полезно, напр. честное отношеніе къ чужой собственности, чужой репутаціи и т. п. Мы видимъ, что если одинъ человѣкъ обращается нечестно съ собственностью или репутаціей другаго, то это извращаетъ порядокъ отношеній, уничтожаетъ довѣріе въ обществѣ. Или возьмемъ мужество. Почему оно высоко цѣнится? Потому что при многихъ обстоятельствахъ только мужественный человѣкъ является спасителемъ общества или своего семейства.

Итакъ, несомнѣнно, что все, что мы цѣнимъ, какъ нравственное, прямо или косвенно относится къ счастью человѣчества. Цѣнимъ же это не разумомъ, а просто чувствомъ: стоитъ намъ только взглянуть, и мы видимъ, что извѣстное дѣйствіе принесетъ пользу или нѣтъ. Но несомнѣнно, что само нравственное чувство для своего дѣйствія требуетъ работы ума. Мы способны оцѣнить нравственное достоинство поступка только тогда, когда понимаемъ его не только въ его текущемъ характерѣ, но и въ его послѣдующихъ приложеніяхъ. Слѣдовательно, и разумъ входитъ въ составъ нравственной способности, не говоря уже о томъ, что эта оцѣнка, чтобы стать нравственнымъ принципомъ, должна быть обобщена, формулирована.

Но на этомъ Юмъ не останавливается. Онъ думаетъ, что и самолюбивыя чувства также входятъ въ составъ нашей нравственной способности, потому что безъ самолюбія мы не оказались бы во многихъ случаяхъ на высотѣ нравственныхъ требованій. Весьма часто случается, что нравственное мужество мы имѣемъ только подъ условіемъ содѣйствія нравственному чувству и разуму со стороны самолюбія. Самолюбіе, какъ скоро идетъ въ гармоніи съ нравственнымъ чувствомъ и разумомъ не только нисколько не кладетъ тѣни на характеръ нравственнаго чувства, но является способствующимъ нравственному строю. Такимъ образомъ, такія самолюбивыя чувства, какъ честолюбіе, славолюбіе, желаніе безсмертія въ потомствѣ, способны поддерживать человѣка въ его нравственныхъ дѣйствіяхъ. Итакъ

ли мнѣнія Юма, и самолюбивымъ чувствамъ мы не можемъ отказывать въ участіи въ составѣ нравственной способности.

До какой степени мнѣніе Юма справедливо, доказывается то, что при современномъ состояніи науки о нравственности, мы не можемъ отказать въ составѣ нашей нравственной способности не только тѣмъ факторамъ, которые указаны Юмомъ, но и всѣмъ нашимъ чувствамъ — страха, гнѣва, нѣжности и т. п.

Прайсъ
(1723 - 1791).

Главное сочиненіе Прайса — „Обозрѣніе главныхъ вопросовъ морали (A Review of the principal questions in Morals)", вышедшее въ 1757 году.

Прайсъ замѣчателенъ тѣмъ, что гораздо раньше Канта излагалъ теорію идей a priori, т. е. независимыхъ отъ всякаго опыта. Но онъ въ то же время не отказывалъ нашимъ чувствамъ въ опредѣленіяхъ эстетическаго и нравственнаго характера.

Адамъ Смитъ
(1723 - 1790)

Въ 1759 году онъ издалъ свое знаменитое сочиненіе „Теорія нравственныхъ чувствъ", въ которой онъ подробно и очень тонко развиваетъ теорію Гетчесона. Онъ доказываетъ, что рѣшающимъ элементомъ въ оцѣнкѣ нравственности поступковъ является нравственное чувство, которое онъ понимаетъ, какъ чувство симпатіи.

Гартли
(1705 - 1757).

Важнѣйшее сочиненіе Гартли это „Наблюденія надъ человѣкомъ (Observations on Man)", вышедшее въ 1749 г.

Имѣя въ виду говорить о Кондильякѣ, замѣтимъ, что у Гартли мы уже находимъ то направленіе, которое

впоследствіи понялъ Кондильякъ. Гертли доказываетъ, что Локкъ былъ неправъ, допуская существованіе двухъ источниковъ идей - ощущенія и рефлексіи, что достаточно принять одно ощущеніе, потому что изъ него одного можно объяснить всю психическую дѣятельность

Ридъ
(1710 - 1796)

Къ Риду ближайшимъ образомъ примыкаетъ Кантъ.

Основная тема всей философіи Рида заключается въ томъ, что въ духовной конституціи человѣка есть цѣлая масса началъ дѣйствій и знанія, которыя независимы отъ всякаго опыта, или началъ a priori. Эти начала онъ называетъ также началами „чистыми", „необычными", „универсальными", „необходимыми."

Это ученіе Рида основано до нѣкоторой степени на его теоріи способностей или самостоятельныхъ операцій духа человѣка. Прежде всего, подъ самостоятельными операціями духа, Ридъ хотя и не разумѣлъ операціи какихъ нибудь особенныхъ духовныхъ агентовъ, но во всякомъ случаѣ, для него это былъ рядъ операцій непроизводныхъ, неразложимыхъ; мысль Юма и Гертли свести ихъ къ болѣе общимъ законамъ (ассоціаціи), казалась ему безразсуднаго; и порядокъ этихъ первичныхъ или непроизводныхъ операцій остался у него близко подходящимъ къ обыкновеннымъ классификаціямъ схоластической психологіи. Ридъ къ числу этихъ операцій относилъ ощущенія, память, сознаніе, умъ теоретическій, т. е. способность понятій, способность сужденій (разсудокъ); и способность умозаключеній или разумъ, - вкусъ, и умъ практическій.

Надо замѣтить, что ученіе Рида о началахъ апріорныхъ тѣмъ отличается отъ позднѣйшаго ученія Канта, что онъ сохраняетъ до нѣкоторой степени точку зрѣнія Локка, отвергающую существованіе врожденныхъ понятій. Но если врожденныхъ понятій нѣтъ, то какъ же у насъ могутъ быть, въ такомъ случаѣ, начала, независимыя отъ всякаго опыта? Ридъ полагаетъ, что, какъ скоро начала дѣйствовать тѣми

другая способность, что, вмѣстѣ съ продуктомъ этой способности, является всегда какой то плюсъ, котораго нельзя объяснить ни изъ этой способности, ни изъ какой другой, что къ эмпирической дѣятельности человѣческаго духа прибавляется само собой, по природѣ духа, нѣчто, нѣкоторое внушеніе. Какого же рода эти внушенія, которыя даются намъ при операціяхъ нашего духа? Съ ощущеніемъ или перцепціей, по Риду, связана чистая, независимая отъ опыта идея пространства, съ дѣятельностью памяти - идея времени, съ сознаніемъ - идея личнаго тождества, апперцепція личнаго тождества (терминъ „апперцепція" Кантъ взялъ прямо у Рида), съ дѣятельностью разсудка, какъ способности понятій и способности сужденій связаны, во 1хъ, нѣкоторыя чистыя понятія и, во 2хъ, нѣкоторые чистые принципы, съ теоретическимъ разумомъ (который у Рида, а потомъ и у Канта опредѣляется, какъ способность умозаключеній и затѣмъ всѣхъ внушеній вообще) - различныя понятія и наконецъ съ дѣятельностью практическаго разума связаны идея свободы и идея нравственнаго долга; но Ридъ находитъ у человѣка еще способность - вкусъ, съ дѣятельностью котораго связана непосредственная оцѣнка эстетическихъ явленій, нѣкоторое сужденіе, не выводимое изъ разума и разсудка.

Сдѣлаемъ краткія замѣчанія относительно всѣхъ этихъ принциповъ. Возьмемъ идею пространства. Прежде всего замѣтимъ, что относительно идеи пространства есть нѣкоторое отличіе между ученіями Рида и Канта: для Канта пространство есть „чистая перцепція" (reine Anschauung), которая производится, по его мнѣнію, особеннымъ агентомъ, - „производительнымъ воображеніемъ"; Ридъ же еще не забылъ, повидимому, наблюденій Беркли и даетъ нѣкоторый генезисъ идеи пространства. Идея пространства есть, по Риду, нѣчто, что мы не можемъ выводить изъ нашихъ ощущеній, но что дается при ощущеніяхъ; это есть нѣчто такое, что мы дѣлаемъ мѣстомъ всѣхъ вещей, слѣдовательно, до нѣкоторой степени, составляющее условіе мыслимости всѣхъ вещей, условіе самой перцепціи. „Идею пространства, по ея характеру, говоритъ Ридъ, мы не можемъ выводить изъ какихъ нибудь другихъ идей, потому что пространство, по своему характеру, представляетъ въ анализѣ нѣчто непрерывное, безконечное."

Что касается до идеи времени, то, по Риду, она дает-

ся имъ при дѣятельности памяти. Эта идея независима отъ того, чѣмъ мы обязаны нашей памяти, потому что все, что даетъ намъ память мы укладываемъ во времени, такъ что время является нѣкоторымъ условіемъ дѣятельности памяти. Замѣтимъ, что у Канта время принимается, какъ условіе не дѣятельности памяти, а какъ условіе перцепціи, внутренней и внѣшней.

Со способностью сознанія, какъ мы сказали, Ридъ соединяетъ идею личнаго тождества - идею, которая не можетъ быть выведена изъ самого матеріала сознанія. Предметъ нашего сознанія это различныя перемѣны въ состояніи нашего духа, это наши ощущенія, волненія, желанія, идеи и т. д., въ которыхъ нѣтъ ничего постояннаго. Сознаніе свидѣтельствуетъ это непостоянство, но между тѣмъ каждый убѣжденъ, что эти непостоянныя явленія опираются на какую-то твердую и неизмѣнную почву; иначе сказать, каждый убѣжденъ, что такія то дѣйствія, желанія, волненія, ощущенія принадлежатъ ему, суть его дѣйствія, желанія, волненія и ощущенія. Это чувство личнаго тождества, по ученію Рида не можетъ быть дано самой перцепціей, такъ что апперцепція этого тождества есть нѣчто невыводимое изъ опытныхъ данныхъ.

Что касается разсудка, то мы должны замѣтить, что Ридъ не оставилъ вполнѣ систематическаго изложенія этого отдѣла. Мы не видимъ у него такой строгой системы, какъ у Канта, но большинство кантовыхъ категорій есть уже у Рида. Онъ находитъ слѣдующіе три главные чистые принципы: во 1-хъ начало субстанціальности, которое заключается въ томъ, что мы каждой сущности, субстанціи приписываемъ свойства, и въ томъ, что мы не можемъ представить субстанціи безъ свойствъ; во 2-хъ начало причинности, - всѣ дѣйствія имѣютъ причину; въ 3-хъ начало цѣлесообразности; мы не можемъ отрѣшиться отъ убѣжденія, что все въ природѣ имѣетъ свою цѣль. Ридъ, очевидно, при этомъ имѣетъ въ виду ученіе Бэкона, который изгонялъ изъ науки изученіе цѣлей.

Съ дѣятельностью практическаго разума, какъ мы сказали, связаны двѣ идеи - свободы и нравственнаго долга. Если идею причиннаго отношенія нельзя, по мнѣнію Рида, выводить изъ опыта, то тѣмъ менѣе идею свободы, съ которой соединяется нравственная отвѣтственность. Свобода дѣйствій

не можетъ быть получена анализомъ дѣйствій.

Идею долга точно также нельзя смѣшивать съ нашими самолюбивыми мотивами, съ благоразуміемъ или съ предписаніями практической пользы. Это есть идея, которую мы почерпаемъ изъ нѣкотораго непосредственнаго нравственнаго чувства; для того, чтобы получить ее, не надо учиться и умозаключать.

Затѣмъ, относительно чувства красоты или эстетическаго вкуса слѣдуетъ замѣтить, что Ридъ полагалъ, что между этимъ чувствомъ и чувствомъ нравственнымъ есть большая аналогія, потому что съ обоими мы знакомимся помимо умозаключеній. Но между ними есть и нѣкоторая разница, именно: что касается нравственнаго чувства, то тутъ, по Риду, сужденіе (интуитивное, непосредственное) предшествуетъ чувству, которое и рѣшаетъ то или другое дѣйствіе; что же касается до эстетическаго чувства, то тутъ наоборотъ - сначала человѣкъ чувствуетъ красоту, а затѣмъ у него уже является нѣкоторое сужденіе. Что же мы находимъ и у Канта.

Этимъ изложеніемъ философіи Рида и сравненіемъ ея съ философіей Канта мы желали показать, что ученіе Канта въ сущности было подготовлено въ англійской философіи. Оригинальность Канта заключается только въ его комбинированіи данныхъ картезіанской философіи, находящихся у Лейбница и Вольфа, и результатовъ англійской философской школы.

Кондильякъ.

Почти до половины XVIII столѣтія во Франціи господствовала философія Декарта, въ то время, какъ въ Англіи уже вполнѣ освободились отъ того направленія, которое поддерживалъ Декартъ. Въ половинѣ же XVIII столѣтія во французской философіи произошелъ переворотъ, виновникомъ котораго былъ Кондильякъ, перенесшій во Францію англійское направленіе философіи. Мы можемъ замѣтить, впрочемъ, и до него извѣстное вліяніе англійской философіи на нѣкоторыхъ французскихъ философахъ, но оно было такъ ничтожно, что отцомъ французской

философіи новаго направленія мы должны считать Кондильяка.

Кондильякъ родился въ 1715 году. Въ 1746 г. онъ издалъ свой знаменитый „Опытъ о происхожденіи человѣческихъ знаній" (Essai sur l'origine des Connoissances humaines). Этимъ „Опытомъ" открылся цѣлый рядъ блестящихъ сочиненій Кондильяка, которыя доставили ему такую извѣстность, что онъ былъ приглашенъ воспитателемъ къ принцу Пармскому. Въ 1768 г. онъ былъ принятъ во Французскую Академію. Умеръ Кондильякъ въ 1780 г.

Въ философскомъ развитіи Кондильяка нельзя не замѣтить слѣдующихъ періодовъ. Въ своемъ первомъ сочиненіи „Опытъ" онъ выступаетъ полнымъ приверженцемъ Локка и замѣчаетъ, что, по его мнѣнію, и въ древности нѣкоторые держались здраваго взгляда на происхожденіе нашихъ идей, но что первый высказалъ его со всей точностью и основательностью англійскій философъ Локкъ. Въ этомъ сочиненіи, Кондильякъ, согласно съ ученіемъ Локка, утверждаетъ, что наши ощущенія и дѣйствительность нашего духа составляютъ весь матеріалъ, изъ котораго получаются всѣ наши знанія путемъ различныхъ комбинацій и преобразованій этого матеріала въ операціяхъ нашего духа. При всей свободѣ выраженій, которую дозволилъ себѣ Кондильякъ, мы должны признать, что его ученіе есть не что иное, какъ ученіе Локка о происхожденіи всѣхъ нашихъ идей изъ ощущенія и рефлексіи. Но въ своемъ трактатѣ „Объ ощущеніяхъ", вышедшемъ въ 1754 г., Кондильякъ измѣняетъ этой точкѣ зрѣнія и прямо высказываетъ, что онъ долженъ разойтись съ Локкомъ по вопросу о происхожденіи нашихъ идей и вообще человѣческихъ знаній. Онъ говоритъ, что истиннымъ принципомъ философіи долженъ быть тотъ принципъ, который въ древности выставилъ еще Аристотель - nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu т.е. во внѣшнемъ чувствѣ. (Это замѣчаніе относительно принадлежности этой фразы Аристотелю не вѣрно: у Аристотеля ея нѣтъ. Но выраженіе это дѣйствительно было и повторялось древними писателями. Въ первый

разъ оно появилось; какъ кажется, съ стоической школы).
Выставивъ этотъ принципъ, Кондильякъ прибавляетъ, что, по его мнѣнію, Локкъ отклонился до нѣкоторой степени отъ этого истиннаго принципа философіи. „Локкъ, говоритъ онъ, различаетъ два источника идей — ощущенія и рефлексію. Мнѣ кажется, что справедливѣе было бы удержать только одинъ источникъ знанія, именно, наши ощущенія, потому что, во-первыхъ, то, что Локкъ называетъ рефлексіей, есть, при точномъ анализѣ, не что иное, какъ ощущенія (sensations), а во-вторыхъ, рефлексія отнюдь не есть источникъ идей, а только каналъ, посредствомъ котораго нашъ духъ получаетъ идеи изъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ!" Въ послѣднемъ случаѣ, мысль Кондильяка та, что рефлексія есть тотъ органъ, который дозволяетъ нашимъ ощущеніямъ давать идеи. Тогда не было такого точнаго языка психологіи, какъ въ наше время, и мысль Кондильяка нашимъ языкомъ можно выразить такъ: рефлексія первоначально есть не что иное, какъ наши идеи, идеи же суть идеи нашихъ ощущеній, а слѣдовательно, рефлексія, конечно, даетъ идеи, но онѣ не принадлежатъ ей. Что даетъ намъ идеи цвѣта, звука, тяжести и т. п.? Для Кондильяка, конечно, рефлексія, потому что это уже идеи, элементы мышленія, а не ощущенія. Однако, слѣдуетъ-ли признать мышленіе источникомъ этихъ идей? Нѣтъ, потому что въ этихъ идеяхъ нѣтъ ничего, чего бы не было въ ощущеніяхъ: эти идеи суть только преобразованныя ощущенія. Слѣдовательно, можно сказать, что всѣ идеи изъ ощущеній мы получаемъ путемъ рефлексіи, которая играетъ роль только канала, чрезъ который получаются идеи. Къ этому Кондильякъ прибавляетъ, что, по его мнѣнію, Локкъ совершенно устранился отъ всякаго обсужденія вопроса объ идеяхъ, получаемыхъ изъ рефлексіи, но поставилъ сразу догматъ, что это совершенно особый порядокъ идей; между тѣмъ, какъ слѣдовало бы заняться генезисомъ этихъ идей, посмотрѣть, нельзя ли эти идеи объяснить изъ другаго порядка идей, изъ ощущеній. Кондильякъ, съ своей стороны, убѣжденъ, что всѣ идеи суть на самомъ дѣлѣ прямо или косвенно идеи нашихъ ощущеній,

и что ощущенія въ концѣ концовъ единственный источникъ нашихъ идей. Чтобы доказать это, по Кондильяку, надо доказать, что то, что Локкъ называетъ самостоятельными операціями духа, вовсе не есть что нибудь оригинальное въ духѣ и вполнѣ отличное отъ ощущеній; въ дѣйствительности, по его мнѣнію, всѣ эти такъ называемыя оригинальныя операціи духа есть не что иное, какъ „преобразованныя", „замаскированныя" ощущенія (sensations transformées). Такъ, по Локку, напр. наша идея вѣры есть такая идея, которую нельзя получить изъ нашихъ ощущеній; Кондильякъ же думаетъ, что идея вѣры есть преобразованная идея ощущенія.

Разумѣется, Кондильякъ не произвелъ бы такого сильнаго впечатлѣнія на современниковъ, если бы оставилъ свою мысль безъ доказательствъ. Но онъ представляетъ полный листъ всѣхъ видовъ операцій духа и доказываетъ, что всѣ эти самостоятельныя, по Локку, операціи духа суть не что иное, какъ преобразованія нашихъ ощущеній. Прежде всего, онъ останавливается на слѣдующихъ теоретическихъ операціяхъ – вниманіи, воспоминаніи или памяти, сравненіи и разсужденіи (дѣятельности разсудка).

Вниманіе поставлено у Локка въ число оригинальныхъ операцій духа. Но есть ли это что либо отличное отъ нашихъ ощущеній? По Кондильяку, вниманіе, на самомъ дѣлѣ, есть только нѣкоторая особенность въ нашихъ ощущеніяхъ. Пусть, будетъ въ одно и то же время дано нѣсколько ощущеній различной интенсивности; каждое изъ этихъ ощущеній занимаетъ духъ тѣмъ больше, чѣмъ оно сильнѣе и тѣмъ менѣе, чѣмъ оно слабѣе. Духъ занятъ больше тѣми изъ нихъ, которыя отличаются наибольшей силой, интенсивностью. Эта то занятость духа одними ощущеніями, предпочтительно передъ другими, и называется вниманіемъ къ этимъ ощущеніямъ. Тутъ нѣтъ ничего новаго: это только нѣкоторое измѣненіе въ ощущеніяхъ. Конечно, можно сказать, что это не исчерпываетъ всѣхъ видовъ вниманія, потому что въ нѣкоторыхъ случаяхъ вниманіе не объясняется только этимъ пассивнымъ состояніемъ. Кондильякъ, когда доходитъ до практическихъ

операцій духа, тамъ тоже говоритъ о вниманіи. Кромѣ того онъ считаетъ теоретическія операціи духа видоизмѣненіями вниманія; и конечно, въ каждой изъ нихъ можно тоже замѣтить характеръ вниманія, но это уже не будетъ вниманіемъ въ собственномъ смыслѣ.

Воспоминаніе. Замѣтимъ прежде всего, что Кондильякъ не выдѣляетъ, какъ Локкъ, памяти отъ вниманія. Воспоминаніе, по его мнѣнію, есть преобразованное вниманіе. Преобразованіе это состоитъ въ томъ, что воспоминаніе есть вниманіе къ впечатлѣнію или ощущенію, испытанному раньше, рядомъ съ впечатлѣніемъ или ощущеніемъ, текущимъ, испытываемымъ въ данную минуту. Для воспоминанія, стало быть, нужно текущее ощущеніе и ощущеніе прошлое, въ формѣ идеи. Слѣдовательно въ воспоминаніи мы не выходимъ изъ области нашихъ ощущеній.

Сравненіе. Это тоже видоизмѣненіе вниманія, а именно, переходъ вниманія съ одного ощущенія на другое, съ одного опыта на другой. Опыты, конечно, могутъ быть - одинъ прошлый, другой текущій, опыты могутъ быть даны и въ настоящую минуту; это все равно. Переходъ вниманія съ одного опыта на другой, - это и есть сравненіе.

Сужденіе есть, по Кондильяку, вниманіе къ сходству и разности сравниваемыхъ ощущеній. Слѣдовательно, дѣятельность разсудка въ первой основной формѣ - сужденіи - есть не что иное, какъ преобразованное вниманіе, а слѣдовательно, въ концѣ концовъ преобразованіе нашихъ ощущеній.

Итакъ, всѣ эти самостоятельныя, по Локку, операціи духа въ дѣйствительности суть не что иное, какъ наши преобразованныя ощущенія, конечно, въ ихъ различныхъ комбинаціяхъ, положеніяхъ и измѣненіяхъ. При этомъ, по Кондильяку, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что, кромѣ идей, которыя даются этими самыми операціями духа, и которыя называются у Локка идеями рефлексіи, есть цѣлая масса идей, которыя получаются путемъ обработки идей ощущеній въ этихъ самостоятельныхъ операціяхъ духа - вниманіи, воспоминаніи, сравненіи и разсужденіи. То одинъ рядъ идей, которыя Локкъ называетъ идеями рефлексіи, а это другой рядъ идей, относительно которыхъ и Локкъ не споритъ,

что онѣ получаются черезъ простое преобразованіе идей нашихъ ощущеній. „Но это преобразованіе, говоритъ Кондильякъ, идетъ такъ далеко, что наконецъ идеи теряютъ сходство съ своимъ источникомъ, и не удивительно, что въ школѣ Декарта онѣ принимались за врожденныя."

Перейдемъ къ практическимъ операціямъ духа. То, что Локкъ называетъ практическими операціями духа, актами воли, есть, по мнѣнію Кондильяка, не что иное, какъ преобразованіе нашихъ ощущеній. Кондильякъ держится того же взгляда на ощущенія, какъ и Гоббсъ, и полагаетъ, что удовольствіе и страданіе суть только преобразованіе нашихъ ощущеній, которыя первоначально были нейтральнаго характера. Затѣмъ, всѣ явленія воли, какъ желаніе, выборъ, свобода дѣйствій, все это, по Кондильяку, преобразованія удовольствія и страданія.

Желаніе есть преобразованіе удовольствія. Это-вліяніе удовольствія на нашу систему исполнительную.

Затѣмъ, другое преобразованіе того же чувства удовольствія даетъ другую форму, практическаго характера, сходную съ желаніемъ — любовь.

Отвращеніе есть преобразованное страданіе. Страданіе производитъ отвращеніе къ предмету, вызывающему страданіе, т.е. вліяетъ на нашу нервную систему въ другую сторону, чѣмъ любовь.

Страхъ, ненависть суть тоже преобразованное страданіе.

Выборъ. Это есть вниманіе, опредѣленное желаніемъ, сосредоточивающееся на одномъ изъ нѣсколькихъ предметовъ, вызывающихъ удовольствіе, или на одномъ изъ нѣсколькихъ, вызывающихъ - одни удовольствіе, другіе страданіе. Это и есть выборъ. Это есть синтезъ теоретическаго акта - вниманія - и практическаго акта - желанія

Свобода. Дѣйствіе, опредѣленное выборомъ, характеризуется свободой. Слѣдовательно, свобода есть характеръ дѣйствія, который въ концѣ концовъ вытекаетъ изъ нашихъ ощущеній.

Изъ всего этого ясно, что всѣ теоретическія и практическія операціи нашего духа суть въ концѣ концовъ не-

иное, какъ преобразованія ощущеній, и идеи этихъ операцій, которыя Локкъ называетъ идеями рефлексіи, суть, въ дѣйствительности, идеи нашихъ ощущеній.

Сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній по поводу теоріи Кондильяка. Главный вопросъ заключается въ томъ, чѣмъ отличается теорія Кондильяка или теорія Гертли отъ ученія Локка? Локкъ утверждаетъ, что существуетъ два источника нашихъ идей - ощущенія и рефлексія. Идеи рефлексіи - это идеи собственныхъ самостоятельныхъ операцій духа - перцепціи, сравненія, различенія, желанія, сомнѣнія, вѣры и т.п. Спрашивается, насколько Локкъ расходится съ Кондильякомъ въ своихъ взглядахъ на зависимость этихъ операцій духа отъ нашихъ ощущеній? Неужели Локкъ думалъ, „перцепція, сравненіе, различеніе и др. операціи духа не находятся въ зависимости отъ нашихъ ощущеній и не суть въ той или другой степени преобразованія нашихъ ощущеній? Отвѣчать на это утвердительно не возможно, потому что, если бы Локкъ думалъ такъ, какой же былъ бы тогда генезисъ въ исторіи развитія души, и откуда явился бы этотъ такъ называемый историческій методъ Локка въ изученіи души? Этотъ методъ мыслимъ только въ томъ случаѣ, если всѣ наши душевныя явленія, какъ бы они ни были сложны, въ концѣ концовъ являются развитіемъ простыхъ, которыми безспорно являются наши ощущенія. Когда впослѣдствіи Старошотландская школа держалась такого взгляда на ученіе Локка, - что будто онъ думалъ, что операціи духа не находятся ни въ какомъ отношеніи съ ощущеніями, то ошибочность этого взгляда была скоро доказана. Локкъ не отрицалъ связи между ощущеніями и рефлексіей. Итакъ, какая же разница между ученіемъ Локка съ одной стороны и ученіемъ Гертли и Кондильяка съ другой? А между тѣмъ Локкъ настаиваетъ на томъ, что ученіе Гоббса, близкое къ ученію Кондильяка, не сходно съ его ученіемъ, и Кондильякъ, съ своей стороны, говоритъ, что его точка зрѣнія не сходится съ точкой зрѣнія Локка. Разница дѣйствительно есть, и ее надо хорошенько уяснить себѣ, чтобы понять историческій методъ психологіи. Разница заключается въ постоянномъ эпитетѣ - „самостоятельныя", которымъ у Локка характеризуются операціи духа. Чтобы эти опе-

раціи совершенно не зависѣли отъ нашихъ ощущеній, Локкъ не утверждалъ; онъ отличаетъ только постоянно идеи этихъ самостоятельныхъ операцій духа, какъ особенный порядокъ идей. Рѣчь идетъ объ идеяхъ этихъ операцій, а не объ этихъ операціяхъ. Но, если бы, съ другой стороны, эти операціи были тѣми или другими преобразованіями нашихъ ощущеній, то и это не была бы точка зрѣнія Кондильяка. Именно, въ выраженіи „самостоятельныя операціи духа" заключается все отличие ученія Локка отъ ученія Гоббса, Гертли и Кондильяка. Это выраженіе имѣетъ тотъ смыслъ, что какъ бы мы ни смотрѣли на нашу психическую жизнь, - пусть все, что мы имѣемъ, есть только преобразованія косвенныя или прямыя нашихъ ощущеній, - но что эти преобразованія происходятъ не по законамъ ощущеній, не по законамъ нашего мозга или тѣла, а по самостоятельнымъ законамъ человѣческаго духа. Ощущенія - это извѣстныя измѣненія нашей нервной системы и нашего мозга; законы же ощущеній суть законы нашего тѣла. Если мы станемъ на ту точку зрѣнія, что всѣ преобразованія нашихъ ощущеній происходятъ по законамъ этихъ ощущеній, то, какъ бы далеко не шли эти преобразованія, они не будутъ самостоятельными операціями духа. У Гоббса, Гертли и Кондильяка мы и находимъ эту точку зрѣнія; они обращаютъ вниманіе только на законы нашего мозга тѣла, и не признаютъ самостоятельныхъ операцій духа. Локкъ, напротивъ, настаиваетъ на томъ, что нельзя смѣшивать законовъ тѣла съ законами духа. Законы духа выражаются въ различныхъ теоретическихъ и практическихъ операціяхъ духа, и идеи, и все, что получается путемъ этихъ операцій, будетъ собственностью духа; это есть нѣчто такое, чего при однихъ ощущеніяхъ мы получить не можемъ. Вотъ, точка зрѣнія Локка, которая теперь вполнѣ разъяснена и принята позднѣйшими писателями, какъ Милль, Бэнъ. Мы ни когда не должны отказываться отъ изслѣдованія генезиса психическихъ явленій, но не должны забывать, что матеріалъ дается ощущеніями, а обработка его происходитъ по самостоятельнымъ законамъ духа, и что то, что получается при этой обработкѣ можетъ имѣть характеръ совершенно расходящійся съ показаніями нашихъ ощущеній.

Контъ.

Контъ родился въ Монпелье въ 1798 году. Умеръ въ 1857 г. Изъ многочисленныхъ произведеній Конта мы упомянемъ только объ его „Курсѣ положительной философіи", вышедшемъ въ 1842 г.

Прежде всего, почему мы излагаемъ философію Конта здѣсь, въ связи съ англійской школой Локка? Многіе французскіе писатели отдѣляютъ Конта отъ англійской философіи и утверждаютъ, что его сочиненія открыли новую эру въ философіи. Но это только патріотическое увлеченіе; дѣло въ томъ, что по основнымъ принципамъ, философія Конта примыкаетъ къ философіи Кондильяка, а послѣдній находится въ зависимости отъ англійской философіи. Прежде всего, что такое, по мнѣнію Конта, философія? Приблизительно то же, что и у Бэкона: она не отдѣляется у него отъ науки, не есть какая нибудь метафизика, но наука наукъ. Контъ разумѣлъ подъ философіей почти то же, что понималъ Бэконъ подъ philosophia prima, какъ это видно изъ плана этого сочиненія у Бэкона. Быть можетъ, если бы Бэконъ самъ осуществилъ свой планъ, то увидѣлъ бы, что philosophia prima неотдѣлима отъ philosophia secunda. Если бы къ philosophia prima Бэкона присоединить самое существенное изъ содержанія philosophiae secundae, то мы получили бы то, что Контъ разумѣетъ подъ философіей, т.е. науку въ ея самыхъ общихъ принципахъ. Философія для Конта есть энциклопедія наукъ, то самое, къ чему стремился Бэконъ и что было осуществлено Гербертомъ Спенсеромъ, отчасти подъ вліяніемъ Конта. Безъ сомнѣнія, Конту можно поставить то, что онъ первый осуществилъ то, что выставилъ Бэконъ, какъ philosophia prima. До него никто не былъ въ состояніи этого исполнить: для этого нужно было быть такимъ энциклопедистомъ, какъ Контъ. Его громадной эрудиціи можно только удивляться; можетъ быть въ свое время только Лейбницъ могъ бы съ нимъ поровняться, но онъ стоялъ на другой точкѣ зрѣнія. Замѣтимъ, что еще другой замѣчательный энциклопедистъ - Александръ Гумбольдтъ хотѣлъ написать энциклопедію наукъ - „Космосъ", но не кончилъ своего труда. Только у Огюста Конта мы встрѣчаемъ впервые осуществленіе грандіозной идеи Бэкона о philosophia prima. Контъ представилъ въ своемъ сочиненіи полную энциклопедію наукъ. Мы

имѣемъ полное право назвать его сочиненіе именно энциклопедіей въ широкомъ смыслѣ. Подобно тому, какъ напр. энциклопедія наукъ математическихъ излагаетъ основные принципы этихъ наукъ или энциклопедія юридическихъ наукъ - принципы наукъ юридическихъ, такъ и въ сочиненіи Конта мы находимъ и опредѣленіе и раздѣленіе всѣхъ наукъ вообще и изложеніе основныхъ принциповъ каждой отдѣльной науки. Въ этой энциклопедіи наукъ и заключается для Конта „положительная" философія. Замѣтимъ, что этотъ терминъ мы встрѣчаемъ весьма часто въ англійской школѣ; онъ часто употребляется напр. у Гертли. Итакъ, даже въ опредѣленіи философіи Контъ остается на почвѣ англійской философіи.

Перейдемъ къ другому принципу, который Контъ выставляетъ въ своей философіи, принципъ общій у него съ англійской школой. Контъ въ тѣхъ же почти выраженіяхъ, какъ Локкъ, Юмъ, Ридъ и другіе англійскіе философы, признаетъ относительность человѣческаго знанія. Знаніе человѣка, по Конту, относительно или имѣетъ свои предѣлы, которые заключаются въ томъ, что мы не знаемъ ни сущностей вещей, ни источника или настоящаго происхожденія вещей. Положеніе, что мы не знаемъ сущностей вещей, какъ мы видѣли, обыкновенно въ англійской школѣ философіи; Контъ прибавляетъ только, что мы не знаемъ и происхожденія вещей. Это значитъ, что истинныя причины явленій скрыты отъ насъ, что все, что мы знаемъ, какъ причины, это только явленія, и что отношенія явленій, которыя мы понимаемъ, какъ причинную связь, не есть ихъ единственное отношеніе; подъ нимъ можетъ быть скрыто отношеніе самихъ вещей, но, въ чемъ оно заключается, мы не знаемъ. Все наше знаніе ограничивается исключительно фактами и ихъ отношеніями. Что это за отношенія? Важнѣйшія изъ отношеній, изучаемыхъ наукой, это отношенія преемства и сходства. Отношенія явленій отличаются характеромъ однообразія, постоянства. Это однообразіе или постоянство и называется законами природы. Итакъ, все, что можетъ составлять предметъ науки, все содержаніе человѣческаго знанія - это знаніе фактовъ и законовъ, управляющихъ фактами. Сравнивая теперь то, что мы видимъ, въ этомъ отношеніи у Конта, съ тѣмъ, что мы встрѣчаемъ въ англійской философіи, мы не находимъ никакой разницы. Слѣдовательно, говорить о томъ, что Контъ своими основными принципами положилъ начало новой философіи, есть заблужденіе, простительное патріотизму французовъ, но не позволительное иностранцамъ.

Въ чемъ же заключается существенное отличіе Контизма? (Мы не называемъ Контизмъ „положительной" философіей", потому что и англійская философія есть философія положительная). Особенность, составля-

щая и славу этой системы, и, пожалуй, ея слабость, это во 1-хъ, знаменитое дѣленіе наукъ и, во 2-хъ, постановка знаменитаго соціологическаго закона или основнаго закона исторіи.

Что касается до дѣленія наукъ, то Контъ полагалъ, что науки должны быть раздѣлены такимъ образомъ, чтобы каждая наука составляла бы подготовленіе къ наукѣ послѣдующей въ этой классификаціи, чтобы послѣдующая наука вытекала изъ предыдущей. Надо сказать, что Контъ былъ того мнѣнія, что естественныхъ границъ между явленіями, а слѣдовательно, и между науками, нѣтъ, что напр. при тщательномъ изученіи физическихъ явленій, мы должны получить законы политическихъ наукъ. Классификація наукъ его такова: 1, математика, 2, астрономія, 3, физика, 4, химія, 5, біологія, 6, соціологія. Успѣхъ въ обработкѣ и въ развитіи принциповъ науки послѣдующей въ этой классификаціи не мыслимъ безъ успѣха въ наукѣ предыдущей. Этотъ принципъ оказался въ высшей степени благотворнымъ, мы можемъ разсматривать такое дѣленіе наукъ, какъ научный постулатъ. Мы должны стараться построить каждую науку на основаніи принциповъ предыдущей. Но другое дѣло, если мы станемъ на точку зрѣнія Конта и будемъ считать предыдущую науку источникомъ послѣдующей, и успѣемъ ли мы когда нибудь свести науки одна на другую, это еще вопросъ.

Просматривая дѣленіе наукъ Конта, нельзя сразу не замѣтить отсутствія одной весьма важной науки - психологіи, которая должна бы быть помѣщена между біологіей и соціологіей. Дѣленіе Конта и было исправлено въ этомъ смыслѣ Миллемъ и Спенсеромъ. Контъ же пропустилъ психологію потому, что считалъ ее метафизикой, т. е. вещью никуда не годной; настоящая психологія есть для Конта одинъ изъ отдѣловъ физіологіи. Если объясняются психическія явленія изъ законовъ нервной системы, изъ функцій мозга, то это, по его мнѣнію, психологія, а если они объясняются изъ самостоятельныхъ законовъ духа, то это метафизика. Надо замѣтить при этомъ, что Контъ былъ вполнѣ убѣжденъ въ вѣрности френологіи или краніологіи, краніоскопіи. Онъ не признавалъ самостоятельныхъ законовъ духа и думалъ, что всѣ психическія явленія опредѣляются структурой и функціями нашего мозга; такъ что занимающіеся френологіей или краніологіей и должны, по его мнѣнію, указать въ концѣ концовъ мѣсто каждой изъ функцій

мозга и объяснить всѣ психическія явленія. Во времена Конта сильно увлекались френологіей, но мало по малу это увлеченіе прошло. Лучшіе современные психологи убѣждены, что если и есть въ френологіи или краніологіи что нибудь вѣрное, то все-таки она никогда не будетъ въ состояніи замѣнить или вытѣснить психологію, потому что и самая разработка этой науки можетъ быть ведена только при помощи психологическаго анализа, какъ это отлично доказалъ Бэнъ въ своемъ сочиненіи „О характерѣ" (The study of character, including an estimate of phrenology).

Соціологическій законъ Конта. Этотъ законъ заключается въ слѣдующемъ: во всѣхъ отрасляхъ человѣческаго знанія объясненіе явленій проходитъ три ступени - богословскую, метафизическую и положительную. Контъ приводитъ для оправданія этого закона массу драгоцѣнныхъ замѣчаній. Дѣйствительно, трудно доказать, чтобы какая нибудь важная отрасль знанія не проходила этихъ ступеней. Но этотъ законъ заключаетъ въ своей постановкѣ нѣкоторый недостатокъ, и мы не можемъ съ нимъ согласиться вполнѣ въ той формѣ, въ какой онъ является у Конта: мы не можемъ быть убѣждены, что послѣдующая ступень непремѣнно уничтожаетъ предыдущую, что, разъ явилась метафизика, она уничтожаетъ религію, а положительная наука въ свою очередь метафизику. Что дѣйствительно такое преемство, по крайней мѣрѣ въ исторіи европейской науки, есть, въ этомъ сомнѣваться нельзя, но не вѣрно то, чтобы законъ заключалъ въ себѣ необходимость уничтоженія предыдущей ступени при появленіи послѣдующей. Явилась метафизика, но религія не уничтожилась, а положительная наука не уничтожила метафизики. Это позволяетъ думать, что есть нѣкоторая невѣрность въ самой постановкѣ закона. Законъ этотъ есть, но онъ не можетъ быть понимаемъ такъ, какъ его понималъ Контъ. А разъ мы согласимся съ тѣмъ, что въ исторіи развитія человѣчества послѣдующая ступень не уничтожаетъ непремѣнно предыдущую, то этотъ законъ теряетъ ту грандіозность, съ какой онъ былъ поставленъ Контомъ. Является вопросъ - насколько этотъ законъ характеризуетъ человѣческую природу? Эта-то характеристика въ этомъ законѣ и не ясна. -

На стр. 61 написано - _Пространство и протяжение разделяемыя вмѣстѣ_; слѣдуетъ, вмѣсто - _протяжения_, - _продолжение._


2007041688